西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

刘小枫◉主编



神圣的罪业

Sacred Transgressions: A Reading of Sophocles' Antigone

[美]伯纳德特 Seth Benardete◉著

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

神圣的罪业:索福克勒斯的《安提戈涅》义疏/(美)伯纳德特著;张新樟译. —北京:华夏出版社,2005. 1

(西方传统:经典与解释/刘小枫主编)

ISBN 7-5080-3654-9

Ⅰ. 神… Ⅱ. ①伯… ②张… Ⅲ. 古希腊罗马哲学—研究
Ⅳ. B502

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 126739 号

出　　版:华夏出版社
　　　　(北京东直门外香河园北里 4 号,邮编:100028,电话:64663331 转)
经　　销:新华书店
印　　刷:北京圣瑞伦印刷厂
开　　本:670×970　1/16 开
字　　数:298 千字
印　　张:18.25
版　　次:2005 年 1 月北京第 1 版
　　　　2005 年 1 月北京第 1 次印刷
定　　价:35.00 元

缘　起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

五十年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编四十年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十年代中期形成振裘挈领的"汉译世界学术名著"体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。"思想不外义理和制度两端"（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑"西学名著"清单的迫切性，创设"现代西方学术文库"。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心疏理西学传统流变、逐渐重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下"主义"流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界诠释西学经典的

论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段，未能向有解释深度的细读方面迈进。设计这套“西方传统：经典与解释”，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月於北京

目　录



中译本序

刘小枫

20 世纪 30 年代初，海德格尔在他开设的“形而上学导论”课程中，用了差不多二十页篇幅来解释索福克勒斯的《安提戈涅》中的第一合唱歌，使得这部在文学史上具有经典地位的悲剧诗进入了“第一哲学”，从而在思想史上也显得不同凡响。[①] 我们不禁会问：“形而上学导论”为何要用相当篇幅来解释一部古希腊悲剧中的合唱歌？这一解释行动的思想史含义何在？

《安提戈涅》第一合唱歌在《形而上学导论》中的位置

1872，尼采发表了轰动一时的《悲剧从音乐精神中诞生》，其中所讲的最重要的一件事情就是：苏格拉底的理性精神毁灭了以索福克勒斯为代表的悲剧精神——或者说得直白些：哲学毁灭了诗。

作为古典语文学家，尼采当然清楚，历史的苏格拉底不著文字、杳然无文迹，为他树立高大历史形象的是柏拉图。说苏格拉底毁灭了悲剧精神，无异于说柏拉图毁灭了悲剧精神——或者说得专业些：柏拉图（主义）哲学毁灭了诗。按尼采的看法，柏拉图主义是西方世界走向虚无主义的根源，要克服虚无主义，就得尝试恢复沉醉的古希腊

---

① 黑格尔晚年在《美学讲演录》和《宗教哲学讲演录》中对他称之为“悲剧的绝对典范”的《安提戈涅》作了如下著名评论：“永恒的义”（*die ewige Gerechtigkeit*）的出现，是两种片面的伦理力量的冲突所要求的。参见黑格尔，《美学》，朱光潜译，北京：商务印书馆 1979，或陈洪文、水建馥编，《古希腊三大悲剧家研究》，北京：中国社会科学出版社 1986，页 144-151；黑格尔，《宗教哲学》，魏庆征，中卷，北京：中国社会出版社 1997，页 548。虽然并非仅限于美学或者悲剧理论，而是基于“政治的神学”，黑格尔对《安提戈涅》的解释毕竟过于简要，而且是在“宗教哲学”、“美学”之类的所谓次级哲学中出现的。结合《安提戈涅》文本讨论哲人（柏拉图、黑格尔、海德格尔、利科尔、德里达等）对索福克勒斯这部悲剧的解释，参 Th.C.W.Oudemans/ A.P.M.H. Lardinois，*Tragic Ambiguity: Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*，Leiden 1987，页 204-236。

悲剧精神（诗）。

1953年，海德格尔发表了1935年的讲课稿，题为《形而上学导论》（*Einführung in die Metaphysik*）。[1] 过去，形而上学的大方之家也写“导论”——比如，康德就有《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》[2]，有的虽无“导论”之名，其实也相当于“形而上学”导论（亚里士多德的《形而上学》、黑格尔的《逻辑学》）——这些书说的不外乎终极的“在”（本体论）什么的。相比之下，海德格尔的《形而上学导论》看起来委实不像“形而上学”的“导论”。

在简短的“前言”中，作者首先告诉我们，眼下这个十多年前的本子经过了重新分段、润色，还提醒我们要“体会此课的全景”——既然如此，我们首先就得留意全书的分段安排乃至各章节的篇幅长短。

《形而上学导论》全书共四章，一百五十七页，但篇幅并非平均分配——仅第四章就占了全书一半还多一点的篇幅（八十七页——按德文版计算）。

第一章虽题为“形而上学基本问题”（*Die Grundfrage der Metaphysik*），约三十九页，算全书篇幅次长的一章，主要说的却是西方形而上学的时代处境——美苏两个现代超级大国崛起、马克思主义势力增长以及科学和“大地的沉沦”云云，然后提出了“命运”或者说西方世界的“危机”这个概念。第二章题为“追溯‘在’这个词的语法和语源”，仅十七页，讲的是“在”这个语词的古希腊词源以及如何扭转传统形而上学。第三章篇幅最短，不到十四页，题为“追问在的本质问题”，似乎是第二章的延伸——将“在”的古希腊词源分析推展到现代西方语言、尤其是德语的“在”的语言分析。

接下来就是全书最长的第四章，题为 *Die Beschränkung des Seins*（中译本译做“对在的限制”）。在这个题目下，海德格尔分四个子题来讨论问题，看起来有如书中之书，然而，八十多页的篇幅也非平均分配。

第一子题“在与生成”（*Sein und Worden*），仅两页，摆出了另一位前苏格拉底哲人巴门尼德的“教诲诗”；第二子题“在与表象”（*Sein und Schein*）也不太长，十三页多一点，分析古希腊人理解的所谓表象（*Schein*）与真理的关系。在这里，海德格尔的笔墨转向了古希腊的诗人，

---

① 该书初版于1953年（*Tübingen*），本文引用的是第六版（1998）；参考熊伟、王庆节中译本，北京：商务印书馆1996，以下仅随文注页码。

② 参见中译本，庞景仁译，北京：商务印书馆1982。

分别解释了品达的《奥林匹亚竞技颂歌》(9：100)和索福克勒斯的《俄狄普斯王》，然后再承接前一子题（“在与生成”）进一步解释巴门尼德残篇。海德格尔似乎想告诉我们，这两类人（哲人和诗人）其实是同一类人，要搞懂巴门尼德和赫拉克利特，还得依赖、或者说先搞懂索福克勒斯和品达。

接下来的第三子题为“在与思”（*Sein und Denken*），此节不仅是第四章、也是全书中最长的一节——六十二页。用这样的篇幅，海德格尔要说什么呢？

扼要地讲，经过前面的铺垫，海德格尔试图站在前苏格拉底哲人（和诗人）对“在”的理解这片土地上推翻从柏拉图到康德－黑格尔－胡塞尔的整个西方形而上学的“主义”传统，因为，这个传统把“思”理解成逻辑（不妨比较从康德、黑格尔到胡塞尔对哲学的理解），但在古希腊先贤那里，据海德格尔说，逻各斯（思）并非与逻辑相关，而是与自然相关。

随后的第四子题为“在与应当”（*Sein und Sollen*），篇幅也不长，才九页。从子题的题目来看，此节要说的是形而上学（*Sein* 的方面）与实践哲学（*Sollen* 的方面）的关系。然而，海德格尔在这一子题中首先攻击康德伦理学，然后指出康德哲学的错误来自柏拉图，最后提到尼采毕生关心的虚无主义问题。

这一节与全书第一章相呼应，其关联含义是：当今世界的大地沉沦、科学主义霸权与康德伦理学相关，美苏两个超级大国具有相同的形而上学品质，都是西方近代形而上学结下的怪胎（康德－黑格尔－马克思哲学的后果）——言下之意，如今的哲学教授们一边批判现代性、一边膜拜康德，是再滑稽不过的事情。

结束全书时，海德格尔意味深长地引用了诗人荷尔德林的几行诗句。

从前面勾勒的论述线索来看，为什么第四章第三节篇幅最长，也就可以理解了：海德格尔并非仅仅要指出西方精神厄运的出处就了事，而是力图完成尼采没有完成的使命：终结黑格尔—康德—柏拉图主义的西方形而上学“传统”，重新打开西方形而上学的真正宝藏——第四章第三节有如一场与柏拉图—亚里士多德形而上学展开的肉博战。

在这场肉博战中，谁充当了海德格尔攻击西方形而上学“传统”的尖兵？

在第四章第三节中，海德格尔用了近三分之一（二十页）篇幅来解释（其中十六页用来逐段解释）索福克勒斯的《安提戈涅》第一合唱歌，

并将这段解释与赫拉克利特和巴门尼德对“在”的理解联系起来。[①]《形而上学导论》解释了好些高古诗人（赫拉克利特、巴门尼德、恩培多克勒、品达、索福克勒斯），惟《安提戈涅》第一合唱歌的解释篇幅最长、最细致、深入、具体，甚至可见系统，堪称全书关节、重点或要害所在。

“形而上学导论”变成对古“诗”的解释——这就是为什么说，这部《形而上学导论》不像“形而上学的导论”，它所要“引导”的并非传统意义上的“形而上学”，而是反西方形而上学传统，其用意刚好与康德的《未来形而上学导论》相反。

索福克勒斯含混的“人颂”

要充分理解海德格尔在《形而上学导论》中精心逐段解释《安提戈涅》第一合唱歌的用意，我们最好先熟悉这首合唱歌本身。

直到今天，索福克勒斯的《安提戈涅》还在西方不断上演——汉语演出始于1982年（依据罗念生先生的翻译，其子罗锦麟执导）。对于安提戈涅身处传统宗法与新的国法之间的两难处境，今天的观众仍然印象深刻：若依传统宗法埋葬自己的兄弟波吕涅克斯，安提戈涅就会因违忤国法被处死；若依从国法不埋葬自己的兄弟，安提戈涅则会因违忤神律遭天谴——安提戈涅做或不做都陷入违忤之罪。

可是，《安提戈涅》这部悲剧的动机，主要并非在于应当顺从传统宗法还是顺从新的国法。戏开场的情节是：虽然有守尸警卫，泥土仍然被覆盖在死者波吕涅克斯身上，象征性地表示已将死者入土——歌队长说，这掩埋很可能是天神之手操纵的，国王克瑞昂却马上把事情定性为政治事件——蓄意挑战国法的正当性（参见236-278行）。随后，歌队便唱出第一首合唱歌（行332-375）。这一开场情节表明，《安提戈涅》的

① 海德格尔解释索福克勒斯的《安提戈涅》有两次，第一次在1935年的“形而上学导论”课中，第二次解释在1942年所开的“荷尔德林的颂歌 *Ister*”课中（见《海德格尔全集》，53卷，*Frankfurt* 1983），两次解释明显不同，差异源于海德格尔在批判西方形而上学传统的思考历程中的思想变化。按Geiman的研究，随着“技术”批判思考的深入，海德格尔的第二次《安提戈涅》解释有根本性的改变。参见Clare Pearson Geiman，*Heidegger's Antigones*，见Richard Polt/Gregory Fried编，*Heidegger's Introduction to Metaphysics*，Yale Uni. Press 2001，页161-182。在本文看来，首先需要关注的是海德格尔的《安提戈涅》解释与其形而上学批判的基本关系及其思想史含义，或者说海德格尔的《安提戈涅》解释的形而上学前设，而非跟随海德格尔的形而上学批判本身的思想行程跑。

主要动机在于，僭主克瑞昂自行订立得到人民拥护的国法（可谓民主宪法）而引发民主立法与传统神法的冲突——承接埃斯库洛斯的悲剧笔法，索福克勒斯把傲慢和渎神看做悲剧冲突的基本动机。禁止掩埋波吕涅克斯的禁令是为了国家利益，以人民宪法的名义颁布的，安提戈涅身处的两难不过是克瑞昂在神法之外人为立法的结果。

把握住这一基本动机，我们才会明白，为什么第一合唱歌在传统解释史上有这样一个别名：***Dinanthropus sapiens***（颂扬有心智的人）——克瑞昂在神法之外另立人法，乃人凭心智所作所为种种骇然之举的极致：

> ［332］厉害的东西多又多，没有什么比人更厉害；即便冬日吹南风，［335］这家伙也［硬］要渡过灰色的大海，在汹涌波涛间挣扎前行[①]；甚至那最高的女神、坚韧不倦的大地，人也要用马类去［340］折腾，年复一年来回耕犁。人用网兜诱捕快活的鸟儿，驱赶强悍的兽群，［345］网捞海里的游鱼，人真样样聪明有办法（*περιφραδὴς ανὴρ*）；人想出点子制服栖息山野的猛兽，给鬃毛蓬松的马［350］套上驯服之轭，甚至养驯了不肯就范的山牛。人自己学会了（*ἐδιδάξατο*）语言和风一般快的心思（*ἀνεμόεν φρόνημα*），以及有规有矩的［355］群性（*ἀστυνόμους ὀργὰς*），阴冷霜降［晓得］遮盖，苍天之下［晓得］躲避恶雨，［360］真是样样灵通（*παντοπόρος*），即便在未来，人也绝不会没有出路（*ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται τὸ μέλλον*），甚至能设法对付难愈的病痛，惟有哈得斯（*Ἅιδα*[②]）无法挣脱。人实在聪明，总想得出制器的［365］法子（*τό μηχανόεν τέχνας*），以对付所有可预料的事情，于是，人时而作恶，时而为善；谁恪守地上的礼法（*νόμους*）和他凭天神发誓要履行的义（*δίκαν*），［370］在城邦中他便会德高望重（*ὑψίπολις*），谁如果狂傲妄为（*τόλμας*），就会失去城邦（*ἄπολις*）。我不愿与这号行不义者为伍，以客相待，更不愿和他有［375］相同的心思（*φρονῶν*）。[③]

① 冬天吹南风，航行非常危险。参见赫西俄德，《工作与时日》，675-677 行。——译者注

② 哈得斯，指阴间。

③ 依据 Th.C.W.Oudemans/ A.P.M.H. Lardinois，*Tragic Ambiguity: Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*（前揭）中的“第一合唱歌”释义（页 120-131）

合唱歌一上来就给人类下了个δεινότερον（“更厉害”，333行）的定义，接下来分三段递进述说人类如何“更厉害”。

首先是人类能力颂（334行的“即使冬日吹南风”起）：人的δεινός（厉害）首先体现于征服人生活于其中的大自然——大海、土地和天空。虽然大海风浪变幻莫测，人却能不畏风险，敢于航行；虽然大地“坚不可催”（ἀ-φθιτος）、“不知疲倦”（ἀ-κάματος，339行），通过长年累月耕作，人也能把大地折腾得疲惫不堪，留下累累伤痕；虽然鸟儿在天上飞、鱼儿在水底游，人却能发明鸟笼、鱼网、罝绳之类的器具来捕获它们，即便凶悍的动物，也敌不过人的聪明才智之“轭”。

仅就这一段来看，合唱歌可被解释为带有启蒙的音韵：揭示人类自身中蕴藏着的无限能力——1795年4月13日，荷尔德林在给弟弟的信中曾经归纳过“费希特哲学的一个主要特点”，如果与合唱歌的这一段对照，不难看出两者在思想韵律上的一致：

> 人心中蕴涵着一种通往无限的追求，一种行为，它使任何限制、任何静止的状态都根本无法持久地在人身上成为可能，而是力图使人变得更为开阔、更自由、更没有依赖性。（《书信选》，页115-116；全集，卷4，页188）[①]

人类凭靠什么能够驯服自然和野兽呢？或者问，人类的δεινός［厉害］凭靠什么呢？——人的“心智力”。

合唱歌的第二段（从353行的“人自己学会了”起）歌唱、说明的是“人真样样聪明有办法”（περι-φραδής αν ρ，348行）的原因，或者说赞颂人类的“心智”：人类“自己学会了”（ἐδιδάξατο）“语言”、“风一般快的心思”（ἀνεμόεν φρόνημα）以及“有规有矩的群性”（ἀστυνόμους ὀργὰς，353-355行），能够抵御自然力的侵袭（躲风避雨），而且“事事

和 Mark Griffith，*Sophocles Antigone*（《安提戈涅笺注》，Cambridge Uni. Press1999）并参考罗念生先生译本逐译。

① 荷尔德林著作的标准本为 Friedrich Hölderlin，*Sämtliche Werke und Briefe*，四卷本，Berlin 1970；笔者所用为 1995 第二版，简称《全集》，仅注明卷和页码。荷尔德林作品的汉译有，戴晖译，《荷尔德林文集》，北京：商务印书馆 1999（简称《文集》）；张红艳译，《烟雨故园路：荷尔德林书信选》，北京：经济日报出版社 2001（简称《书信选》）；另有篇幅不大的《荷尔德林诗选》（北京：北京大学出版社 1995）。

灵通”（παντοπόρος，360行），面对未来也胸有成竹，惟一无法对付的只是死亡——人与无所不能的神已经差不多了，惟一的差别是：人会死、神不会死。

这段“人智颂”可与启蒙思想的集大成——康德哲学对应：心智力是启蒙哲学、尤其康德哲学探究的主题。康德最崇敬“天上的星空和人心中的道德律令”，探索前者和建立后者，人靠的都是理性心智。对于康德来说，人的才智（语言、思想，即唯理主义哲学的两大支柱）[1]能力不是神赐予的，而是人“自己学成”（ἐδιδάξατο）的，从而创造出文明、甚至创造（如今所谓克隆）人自身；不仅如此，人类的群体生活法则（法律）也是人自己给自己订立的（ἀστυνόμους），而非来自神的规定——“自己学成”的含义有如康德所高扬的人的理性“自律”（自主）或“自己给自己立法”。幸好还有死亡能结束人无休无止的折腾，但倘若人“风一般快的心思”找到了不死的方法（比如今天的基因工程），δεινός的人又会成为怎样的呢？

信靠人的理性“自律”，人也许总有一天会抛弃自然的法则和神的律令，“厉害”到“狂傲妄为”的地步。合唱歌的第三段（364行起）笔锋一转：人虽然“实在聪明”，甚至想得出“制器的法子”（τό μηχανόεν τέχνας；μαχανή 即拉丁语*machina*，如今所谓“机器”），但仍然没有解决其道德两可问题：有“心智的人”可能为善，也可能作恶，然后点出国王克瑞昂——警告君王的立法乃“狂傲妄为”之举。

第三段的转义使得整首合唱歌的含义变得含混起来：索福克勒斯究竟在赞颂还是警告人的“心智力”？无论怎样，总起来看，虽然整首合唱歌在注疏史上有“人颂”之称，如果要从理论上定性，合唱歌当属古老的政治神学，而非形而上学。

荷尔德林在研究古希腊文学时，对《安提戈涅》第一合唱歌印象特别深刻，不然，他不会两次翻译这首合唱歌。

1799年（一说1801年），荷尔德林将合唱歌的第一句Πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει 译做：*Vieles Gewaltige gibts, doch nichts ist gewaltiger als der Mensch*［强大的东西多又多，可没有什么比得过人强大］（见《全集》，卷3，页252）。1804年，荷尔德林的《安提戈涅》译本

---

① 现代的语言学正是从 18 世纪的启蒙运动中诞生的，参见 *Ulrich Ricken, Sprachetheorie als Aufklärung und Gegenaufklärung*，见 Jochen Schmidt 编，*Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*，Darmstadt 1989，页 316-339。

问世时，这句的译法为：*Ungeheuer ist viel，doch nichts ungeheuerer，als der Mensch*［骇然的东西多又多，可没有什么比得过人骇然］（见《全集》，卷3，页410）。[1]

将τὰ δεινὰ的译法从“强大”改为“骇然”，仅仅是为了“语言生动”？会不会是对人类本性认识的修改？法国大革命也好、康德的启蒙哲学也好，都可以说体现了人的重新立法行为——或者说人类心智力的极致，说“大革命”或启蒙哲学体现了人性的“了不起”（马克思）或者“骇然可怕”［迈斯特（de Maistre）、柯特斯（Donoso Cotes）］都可以，端看你如何看待人性。

在这里提到荷尔德林的索福克勒斯翻译，并非信笔而至。海德格尔在《形而上学导论》中解释《安提戈涅》第一合唱歌时虽然没有提到荷尔德林，但在先前解释《俄狄普斯王》时，已经提到荷尔德林的索福克勒斯译注（参见中译本，页108）。此外，将合唱歌的文意与康德－费希特的形而上学对比，也并非随意比附，而是在带出一个解释学的具体语境：康德－费希特的启蒙哲学是荷尔德林的解释语境，而后者又是海德格尔的合唱歌解释的前辈。

τὰ δεινὰ是整首合唱歌的关键语词，如何理解这个语词，决定了对整首合唱歌的理解。麻烦的是，δεινός［厉害］（τὰ δεινὰ是这个形容词的名词化）这个语词本身就含混，既可是贬义、也可是褒义，而且含义还颇多：“骇然的”、“令人生畏的”、“神奇的”、“奇异的”、“机灵的”、“超出常规的”等等。[2]人被合唱歌描划为δεινότερον（δεινός的比较级），由于这个词的语义本身含混，使得整首合唱歌的含义也变得含混起来：人δεινότερον［更为厉害］到能上天入地，成为自然的主人，凭靠聪明才智可以事事得心应手，掌握未来，从善作恶由己，甚至跨越自己的界限挑战神法——从字面的确不容易确定这位悲剧诗人究竟在夸还是贬“人”。事实上，与好些小动物相比，人在气力和体形方面都算不上“厉害”；面对种种自然力量，人本来明显软弱无力，但合唱歌似乎有

---

① 如今的《安提戈涅》德文研究版的译法与荷尔德林修改过的译法几乎没有差别：*Vieles ist ungeheuer, nichts ungeheuerer als der Mensch*。参见 Sophokles，*Antigone*，Wilhelm Willige 德译（希－德对照），Studienausgaben，Düsseldorf 1999，页 29；亦参见 Sophokles，*Antigone*，Norbert Zink 德译（希－德对照），Stuttgart 1981，页 31。

② 参见 Mark Griffith，*Sophocles Antigone*（《安提戈涅笺注》），前揭，页 185；Marion Giebel，*Sophokles Antigone: Erläuterungen und Dokumente*（《安提戈涅：注疏与句解》），Stuttgart 1992，页 10。Dain/Mazon 的英译本将 τὰ δεινὰ 译做 wonders；Robert Fagles 译做 terrible wonders。

意借人的生理弱势来衬托人的δεινός：人的“可畏”就在于他能无所畏，总想使不可能成为可能，费尽心机要去做超出自身自然的事情——法国大革命就是这样的壮举，康德的主体性哲学同样如此。

如果从启蒙的观点看，人类的如此δεινός［厉害］当译做“强大”，以赞美人类的了不起；如果从反启蒙的立场看，人类的如此δεινός就当译做“骇然”（或“可怕”）——并非指人“强壮”得令人毛骨悚然，而是指“阴森”、“可畏”。在索福克勒斯含混的“人颂”面前，我们遇到一个解释学上的困难：应该从启蒙（或者反启蒙）的视域来理解索福克勒斯，抑或从索福克勒斯的视域来理解启蒙。

荷尔德林的天空：康德哲学和古希腊人

海德格尔对《安提戈涅》第一合唱歌的解释看起来在重复尼采《悲剧的诞生》说过的东西，其实不然。尼采虽然攻击苏格拉底－柏拉图，为悲剧精神张目，却既没有翻译、也没有注疏索福克勒斯。相反，有充分的文献证明，海德格尔的十六页的《安提戈涅》第一合唱歌解释表明，他在追随荷尔德林。

荷尔德林在世时，仅发表过诗体小说《许佩里翁》、索福克勒斯两出悲剧的德译－评注和少量诗作，三十多岁患病后一直病魔缠身，没有再笔耕，死后也没有什么名气——20 世纪初，当时的学界泰斗狄尔泰（*Wilhelm Dilthey*）的著作《体验与诗》（1905）才使得人们把目光投向这颗高贵的心灵。[①]自此以后，研究荷尔德林成了学界显学，其“索福克勒斯注疏”也一并受到重视，被看做荷尔德林“最重要的理论著作”（*Norbert von Hellingrath* 语）。从接连不断问世的研究性专著来看，甚至古典语文学界也开始承认，荷尔德林翻译的古希腊文学作品（索福克勒斯和品达）理应具有历史地位——到了 20 世纪 20 年代，先后有两个荷尔德林全集版陆续问世：*Norbert v. Hellingrath* 编、*Friedrich Seebaß/Ludwig v. Pigenot* 续编的六卷本历史考订版《全集》（*Berlin* 1922－1923）和 *Franz Zinkernagel* 编的五卷本《全集》（*Leibzip* 1914－1926）。很难设想，像海德格尔这样的思想家、学者，会不清楚学界当时的荷尔德林研究进展。[②]

---

① 狄尔泰，《体验与诗》，胡其鼎译，北京：三联书店 2003，页 287-378。

② 请注意下列专著的出版时间：Norbert v. Hellingrath，*Pindarübertragungen von*

在解读合唱歌之前，海德格尔将荷尔德林与黑格尔作了一番比较。据海德格尔说，其实，黑格尔和荷尔德林这两位好友都已经站在赫拉克利特的思路上，但方式不同［*in ihrer Weise*（以各自的方式）］，所寻思的方向相反：黑格尔往前看，要为整个西方形而上学传统总其成（所谓最终完成形而上学），荷尔德林往回看——也就是说，要依据赫拉克利特的思想，为西方形而上学另寻起点（中译本页127，原文页96）。

康德哲学是形而上学的新开端，抛开康德到赫拉克利特那里重寻形而上学的开端，无异于否定启蒙哲学的新开端。可是，批判康德哲学早在康德哲学诞生之初就有了，[1]到叔本华的时候，德语思想界对康德的批判可以说已经达到“桶底脱落”，以至于尼采觉得，除了还可以挖苦康德几句，康德批判已经没有什么可说的了，剩下的问题是如何展开“未来哲学”。

既然如此，海德格尔为何还要重提批判康德的事情？

《存在与时间》也许是海德格尔在尼采精神引领下奔向“未来哲学”的尝试——几年后，海德格尔用《形而上学导论》表明，尼采所标志的对康德形而上学的了结深值怀疑——何况，尼采死后，新康德主义仍然如日中天。看来，重审荷尔德林、黑格尔、谢林以“各自的方式”反驳康德－费希特的哲学构想，是必须重补的一课。因此，问题仍然是：如何了结康德哲学，如何为走出启蒙哲学的形而上学另寻起点。

在比较过荷尔德林和黑格尔与赫拉克利特的思想关系后，海德格尔马上说到尼采与赫拉克利特的关系，说明他早已经懂得尼采提示的重返希腊之路。可是，如今海德格尔觉得：尼采虽然非常信赖赫拉克利特，

Hölderlin（《荷尔德林的品达翻译》），Jena 1911；Günther Zuntz，*Über Hölderlins Pindar-Übersetzung*（《论荷尔德林的品达翻译》），Marburg 1928；Friedrich Beißner，*Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen*（《荷尔德林的希腊语作品翻译》），Stuttgart 1933。

1934－1935 冬季学期（开“形而上学导论”课之前的学期），海德格尔讲授过荷尔德林的诗（见《全集》卷39）——在以后的十多年里，海德格尔悉读荷尔德林不缀，仅二战初期就两次授课解释荷尔德林的颂诗：1941－1942 冬季学期（《全集》卷 52)、1942 年夏季学期（《全集》卷 53)；著名文集《荷尔德林诗的解释》（中译见孙周兴译，北京：商务印书馆 2000）初版于 1944 年，海德格尔生前多次再版，两次扩充内容，定本含六篇讲演和文章，时间顺序为：1936－1939－1943（两篇）－1959－1968（参见中译本，页 251-252)，由此可见海德格尔与荷尔德林神交至少长达三十多年。

① 参见 *Jan Philipp Reemtsma*，“康德、柏拉图与哲学的启蒙”，莫光华译，见刘小枫、陈少明编，《经典与解释 3：康德与启蒙》，北京：华夏出版社 2004。

但对赫拉克利特的理解颇成问题，成了“流行而不真实的说法的牺牲品”——接下来海德格尔就明白断言：就重新理解希腊的方式而言，荷尔德林超过了尼采。

海德格尔这段话的意思不大可能是在说，后人（尼采）没有赶过前人（荷尔德林）。毋宁说，海德格尔在思考形而上学批判时，一开始追随尼采的思路；三十年代初，通过潜心读荷尔德林，海德格尔感到，尼采不如荷尔德林想得彻底——至少，尼采与黑格尔一样，往前看，要替康德所开创的现代形而上学寻个终处（克服形而上学的“超人”），相反，荷尔德林毅然决然往回看，要为西方形而上学寻个新起点——《形而上学导论》全书以荷尔德林的诗作结，并非一种修辞，而是竖立新的路标。[①]

为什么借助荷尔德林而非尼采才能拾回赫拉克利特的真髓？搞清楚这一点，对于把握海德格尔解释索福克勒斯的合唱歌时的视域非常关键。海德格尔的论述线索是这样的。

为了克服康德形而上学、同时也为了最终完成形而上学，黑格尔将赫拉克利特的逻格斯学说与基督教教义结合起来。在海德格尔看来，这种结合是对赫拉克利特的粗暴歪曲。为了革除逻格斯与基督福音的结合，必须重新理解赫拉克利特——关键在于，搞清楚为什么巴门尼德与赫拉克利特是一致而非对立的。接下来，海德格尔再次试图解释巴门尼德的教诲诗，尤其是其中关于人是什么和此在的理解。这时，海德格尔便花费了十六页来解释《安提戈涅》第一合唱歌——经过这一长段解释，海德格尔才再回到他眼中的巴门尼德和赫拉克利特对逻格斯的理解（中译本，页 171）。这样的论述线索表明：《安提戈涅》第一合唱歌不仅对理

---

① 海德格尔从追随尼采转向追随荷尔德林经历了一个过程：在1934年开设的荷尔德林课中，海德格尔还把荷尔德林的“诗人”等同于尼采的“超人”，把荷尔德林对“历史的生存本质”的理解，等同于尼采有关狄奥尼索斯和阿波罗类型的说法（参见《海德格尔全集》，卷39，页166、191、294）。《形而上学导论》中的这段话也许表明，海德格尔对自己与两位思想前辈的关系的看法有了根本改变。到了1941—1942年，海德格尔在讲授荷尔德林时，自己就攻击起类似于他在1934年的荷尔德林—尼采比较：尼采的“权力意志的形而上学”压根儿不是植根于古希腊的思想，而是植根于他所批判的现代形而上学本身——荷尔德林才是真的“克服所有形而上学的先行者”——*Die Unterscheidung Nietzsches und ihre Rolle in seiner Metaphysik des Willens zur Macht ist nicht griechisch, sondern wurzelt in der neuzeitlichen Metaphysik. Hölderlins Unterscheidung dagegen müssen wir verstehen lernen als den Vorboten der Überwindung aller Metaphysik.*（参见《海德格尔全集》，卷52，页143，亦参页78。）这里引人注目的是“克服所有形而上学”而非“一种形而上学”的说法——克服了“所有形而上学”的西方哲学会是一种什么哲学呢？

解前苏格拉底哲人至为关键，而且对于批判从柏拉图到康德的西方形而上学传统至为关键。

既然荷尔德林的“方式”如此重要，我们便得先了解荷尔德林翻译—注疏索福克勒斯的解释视域，才能深入理解海德格尔解释合唱歌的具体意图。

法国大革命的讯息传到德国时，正在图宾根大学神学院念书的荷尔德林兴奋不已。德国虽然没有发生大革命，在荷尔德林眼里，康德哲学的意义并不亚于法国大革命——在革命后的岁月里，费希特的形而上学成了康德形而上学的通俗版本——所谓“自由的理想主义”（或译“自由的唯心主义”）。对荷尔德林这样的青年才俊来说，费希特有如我们今天所谓的学界“精神领袖”——毕竟，法国大革命爆发时，荷尔德林才十九岁。二十四岁那年，荷尔德林为了接近费希特哲学，干脆到耶拿住下来，“每天去听费希特的讲座，有时同他交谈”（狄尔泰，《体验与诗》，前揭，页 307）。

后来，这位青年才俊与自己的大学同学黑格尔、谢林一样，对费希特的革命哲学产生了疑虑——不过，荷尔德林并没有怀疑康德哲学，仅仅怀疑费希特的形而上学把康德哲学搞歪了。从人的主体性出发，康德将思想定义为（逻辑思辨的）判断——所有判断都基于“我思”，从而预设了一个在思的先验主体。费希特对康德的这一先验哲学提出反驳，要用主体的行动（即“绝对自我”）来代替纯粹的我思，以此推进康德形而上学的革命性。

1795 年 1 月 26 日，荷尔德林写信给自己可以推心置腹的朋友黑格尔说，费希特的“绝对自我”其实等于斯宾若莎的“实体”，[①]“它是一切，除此以外别无他物”（《书信集》，页 111-112）。从信中可以看出：1，荷尔德林对康德—费希特形而上学狠下过功夫，能够在这种形而上学精神世界中“思辨”一番；2，荷尔德林没有提到康德，换言之，没有将康德与费希特看成以一回事。在随后不久给弟弟的信（1795 年 4 月 13 日）中，荷尔德林向弟弟扼要讲述了费希特哲学的要义，然后说：“我一直在钻研这个问题，直到今年初冬，这事令我有点头痛，更何况因为我通过康德哲学习惯了在接受之前先予以检验”（《书信选》，前揭，页 116）。荷尔德林甚至要用康德的哲学原则来检验费希特的哲学，可

① 通过雅可比，荷尔德林早就熟悉过斯宾若莎的哲学，参见“评雅可比关于斯宾诺莎学说的信”，见《文集》，前揭，页 184-186。

见，即便费希特的主体性哲学有问题，在荷尔德林眼里并不等于康德哲学有问题。差不多一年以后，荷尔德林还在给友人的信（1796年2月24日）中写道："我打算研究康德和莱茵哈特，[①]并希望在这项工作中把我的因徒劳努力而变得涣散和削弱的精神重新集中并强健起来"（《书信选》，前揭，页134）。

法国大革命十周年（1799）的那个元旦日，荷尔德林给弟弟写了封长信（以下简称"元旦书简"）[②]——如果考虑到荷尔德林的写作生涯在1804年就终止了，这封信就不仅对理解荷尔德林思想的发展、也对把握其思想的最后位置十分重要。

信的话题是荷尔德林一直关怀的"启蒙"（"民族教育"）。围绕这个话题，荷尔德林谈了自己对思辨哲学、政治读物和诗的看法。

荷尔德林觉得，与其他民族相比，德国人的民族性格尤其需要改善——因为，德国人过于依恋乡土，鼠目寸光，缺乏活力和冲动。对于德国人的如此德性，荷尔德林认为，"新哲学"（*die neue Philosophie*）是"更为有疗效的"（*heilsameren*）东西，因为，"新哲学极度主张旨趣的普遍性（*Allgemeinheit des Interesses*），揭示人胸中的无尽追求"；当然，新哲学"片面坚持人的天性极大的自我能动性"（*die große Selbsttätigkeit der Menschennatur*），并不完美，但"作为这个时代的哲学，却是惟一可能的哲学"。从上下文看，这里所谓的"新哲学"，当指康德哲学所催生的包括费希特哲学在内的形而上学——在费希特等人推动下，这种形而上学在德国正逐渐成为普通知识人的意识："主体"、"客体"、"绝对自我"、"普遍性"一类语汇，正在成为民族语言的特征。荷尔德林相信，由于德意志人"更美好和生动的天性"一直在"那些变得垂死的、冷漠且没有意义的习俗和观念""埋没下，正像一个被囚禁在幽深的监牢之中的人在无声哀叹"，"新哲学"是必须的。

法国大革命已经十年了，荷尔德林仍然是个热诚的启蒙主义者。他在这封似乎是因法国大革命十周年有感而写的长信中接下来说：

> 康德是我们民族的摩西，他引导民众走出埃及的颓弱，
> 进入他自由而孤寂的思辨荒漠（*in die freie, einsame Wüste seiner*

① 此人为康德哲学的鼓吹者。

② 参见《书信选》，前揭，页164－167；《文集》，页409－413；《全集》，卷4，页336－341；译文主要依据《书信选》，据德文稍有改动。

> *Spekulation*），并为他们带来圣山上充满活力的律法（*das energische Gesetz vom heiligen Berge*）。

这话引人注目，因为，它表明荷尔德林清楚康德这个哲人作为形而上学家与人民的关系——“他”与“他们”，而且比喻的关键词是革命性的“摩西”；从而，荷尔德林也清楚，启蒙的形而上学可能会把德意志人民引向康德这个形而上学家自己所喜好的“自由而孤寂的思辨荒漠”——尼采会问，把民众引到“思辨荒漠”干什么？让整个民族成为形而上学家？但荷尔德林没有这么问，他觉得，对于改造国民性来说，这种引导未尝不是好事情。既然启蒙被比喻为“出埃及”，启蒙形而上学被比喻为摩西在“圣山上”颁布的“充满活力的律法”，对于启蒙形而上学所具有的政治性质，荷尔德林当然了然于心，正因为如此，他才在信中将“新哲学”与启蒙时代的“政治读物”（*politische Lektüre*）同等看待，并断言两者都“足以培育我们的民族”。

可是，“新哲学”对人性的理解毕竟是“片面的”。接下来，荷尔德林便抱怨对“诗”、对“美的艺术培育人的作用”的误解和轻视——言下之意，“诗”或“美的艺术”有与新哲学和政治读物同样的作用（启蒙），但能避免对人性的片面理解和启蒙。荷尔德林写到：诗看起来是“游戏”，似乎仅有消遣作用，其实不然。诗给人带来“安宁，不是空洞、而是生动的安宁，在此时，所有的力都是活跃的，只不过由于其内在的和谐，没有人认识到这些力是能动的（*tätig*）”。这里的意思是，诗的启蒙才是最终的启蒙，诗对人性的培育，才是全面的培育——因为，诗才能全面把握人性的和谐。

将启蒙仅仅看做张扬“理性”，即便从历史的角度看，也是片面的——卢梭对早期启蒙运动的“理性”片面性提出过尖锐批判，对此，无论康德还是年青荷尔德林都印象深刻（参见1795年9月2日荷尔德林致友人的信）。康德恐怕不能被算做“片面的”理性主义者，不然的话，“第三批判”就不容易解释——荷尔德林当时还有一个崇拜对象席勒，正是从康德的体系出发，席勒提出了自己的“审美教育”论说。片面发展启蒙哲学的理性方面的哲人，是费希特，与同席勒的长期追随关系相比，荷尔德林与费希特的短暂热恋关系实在算不上什么——1794年4月给友人的信中，荷尔德林记叙过自己读到席勒的《秀美与庄严》时如何激动（参

见《书信集》，页 85-86）。[1] 可以说，荷尔德林是由卢梭—康德发其端、席勒随之张扬的**诗意的启蒙**的热切追随者。

在“元旦书简”中，荷尔德林把诗看做救治德意志民族病的最佳良药，因为其功效和目的与理性形而上学和政治读物都不同——由于“哲学一政治的教育（*die philosophisch-politische Bildung*）本身蕴涵着不当之处”，民族在“经过政治一哲学疗程（*nach der politisch- philosophischen Kur*）后”，还得经过诗的疗程，因为，哲学一政治“虽然为了本质的、绝对必要的关系，为了义务与权利，把人联结在一起，但又能为人类和谐（*die Menschenharmonie*）做多少呢”？按荷尔德林的构想，诗应当是启蒙的最后阶段——康德形而上学把民族从传统习规中引出来，但思辨形而上学只会把人性引向“思辨荒漠”，惟有诗可以让“荒漠”变成栖居的绿洲。

荷尔德林并不反启蒙，当然也不反康德，而是像他崇敬的前辈席勒那样，要接着康德往下想、往下讲。“人类和谐”是席勒在《审美教育书简》中张扬的提法——青年荷尔德林热切追随席勒到这样的程度：甚至自己打算写类似的书简来宣扬启蒙。在给友人的信（1796 年 2 月 24 日）中，荷尔德林写道：

> 我想在哲学书信中找到这样一个原则，它向我解释我们在其中思考并生存的那些分隔（*Trennungen*），并还能消除抵牾（*Widerstreit*），介于主体与客体之间、我们自身与世界之间，甚至理性与启示之间的抵牾——从理论上讲，在理智的直观中，定然无需我们的实践理性（*praktische Vernunft*）来帮忙。我们为此需要审美感（*ästhetischen Sinn*），我将把我的哲学书信称做《人类审美教育新书简》，我也会在其中从哲学谈到诗歌和宗教。（《书信集》，前揭，页136；《全集》，卷4，页230；译文据德文稍有改动。）

这一写作构想是席勒式的，问题来源甚至语汇则是康德式的。荷尔德林给自己立下这样的志向：推进康德—席勒提出的“审美感”，推进方式是：作诗，即新的“思”。因为——荷尔德林在“元旦书简”中继续写道：

① 荷尔德林与席勒通信长达七年（1794—1801），与费希特的通信未见一封。

> 诗能够把人聚集起来，带着所有纷繁复杂的苦难、幸福、追求、希冀，以及恐惧，带着他们所有的观点和谬误、全部的美德和理念，带着他们中的一切伟大和渺小，不断聚合成一个生动的、有千万个分支的、内在的整体，因为恰恰这个整体才是诗本身，有其因，必有其果。

即便与席勒《素朴的诗和感伤的诗》相比较，荷尔德林对“诗”的如此看法也显得有所不同。荷尔德林的如此诗感是哪里来的？

来自他在青少年时期就迷拜的古希腊——从传记材料中我们得知，荷尔德林在青少年时期就喜欢古希腊作品——早在二十岁（1790年）时，荷尔德林的诗作就已经让古希腊的爱的观念入题。对古希腊文学的热爱随着荷尔德林的成长在他身上逐渐与启蒙理想融为一体，从写给黑格尔的信（1794年7月10日）中我们看到，康德和古希腊人是荷尔德林思想的两大支柱：“康德和希腊人的著作几乎是我惟一的读物。我打算先熟悉一下批判哲学的美学部分。”（《书信选》，页93；《全集》，卷4，页150）在“元旦书简”中，我们读到，荷尔德林在谈到德意志民族的天性时，不仅将德国人与现代的其他民族相比较，还与古希腊人比较。在说过自己对“诗”的理解后，荷尔德林突然带着万分感慨写道：

> 噢，希腊，你带着你的天才和虔敬去了何方？还有我，满怀善良的愿望，用行与思艰难地摸索这个世界上独一无二的人，因为我就像是长着平脚掌的鹅站在现代的水域（***wie die Gänse mit platten Füßen im modernen Wasser***）里，无力地向希腊的天空举起双翅。

黑格尔写了一堆形而上学著作来反驳康德形而上学——反驳也可以是为了发展，不妨称之为“内在的批判”。荷尔德林天性喜欢文学、喜欢诗，于是，他找到了“自己的方式”——通过写诗和翻译、注疏古希腊文学（索福克勒斯和品达）来内在地批判康德的启蒙理想：完成《许佩里翁》（1797）后，荷尔德林马上着手翻译索福克勒斯和品达。

荷尔德林翻译索福克勒斯的悲剧与翻译品达诗的残篇，有不同的目的。在荷尔德林看来，品达的诗体现了古希腊的歌手意识——古希腊精神的最高典范，荷尔德林翻译品达是想要接近这一典范，通过在精神上与古希腊诗人生活在一起来为自己找到人性和谐的理想——这是时代的

启蒙所需要的理想。因此，翻译品达时，荷尔德林力图保留品达诗的古希腊原味。① 然而，既然荷尔德林的“平脚掌”“站在现代的水域”，所谓保留“原味”就仍然是从启蒙理想来体味的——换言之，启蒙需要一个关于“人类和谐”的理想，对于荷尔德林来说，这理想只能在古希腊那里才找得到，既然如此，荷尔德林所理解的品达依然是从“现代的水域”来设想的品达。②

荷尔德林翻译索福克勒斯悲剧，目的是用*德语*重现索福克勒斯的诗文，为受过教育的德国人提供一个*德语化的*索福克勒斯译本——这意味着翻译时无需死守原文。③可以这样讲，翻译品达，荷尔德林为的是*自我的启蒙教育*，翻译索福克勒斯则是为了*民族的启蒙教育*（事业）——在荷尔德林眼里，索福克勒斯代表了古希腊精神理解人性的顶峰，当然，这个顶峰是一位启蒙时代的天才诗人眼中的顶峰。

既然翻译索福克勒斯的悲剧是为了民族的教育事业，荷尔德林对译文的要求自然有所不同：译文刚刚出版，荷尔德林就对译文感到不满意，打算重新写篇总的导论。在给出版商的信（1803 年 12 月 8 日）中，荷尔德林写道：

> 我在翻译索福克勒斯的悲剧译稿的工作上瞻前顾后。在我能更随意地综观译稿时，我还想再修改几处翻译和译注。我觉得《安提戈涅》中的语言不够生动；注释还没有充分表达出我对古希腊艺术的信念（*Überzeugung*）以及这部悲剧的含义。所以，这个译本和注疏我觉得还不够。如果您愿意的话，我想明年下半年或者在适当的时候给您寄一份精心编写的关

---

① 在后来的古典语文学家看来，荷尔德林的品达诗翻译对原文理解多有误解，为他辩护的文学史家说，荷尔德林的品达翻译并非翻译，而是精神练习——通过翻译接近古希腊的歌手意识。参见 Wilhelm Michel，*Das Leben Friedlich Hölderlins*（《荷尔德林传》），Darmstadt 1963，页 387-409。

② Theunissen 在其长达千页的论著中考察了品达的精神天空，并在结尾时考察了海德格尔的思想如何追随荷尔德林，而荷尔德林对品达的理解其实是自己对某种理想的理解，并非品达自己对自己的理解。Michael Theunissen，*Pindar: Menschenlos und Wende der Zeit*（《论品达》），München 2002，页 943 以下。

③ 据德国古典语文学家说，荷尔德林的译本无异于用德语句法和风格来改写希腊文本（1802 年交出版商），参见 Wilhelm Michel，《荷尔德林传》，前揭。关于荷尔德林的“索福克勒斯注疏”的形成史、影响史和迄至九十年代的研究状况，参见 Helmut Hühn，*Mnemosyne: Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken*（《记忆：荷尔德林思想中的时间和回忆》），Stuttgart 1997，页 166-182，其中含丰富的研究文献。

于这两部悲剧作品的导论……（《书信选》，前揭，页223；《全集》，卷4，页476）

这封信是荷尔德林患病前最后的四封信中的一封——对启蒙的热情让他仍然对译文精益求精。更值得注意的是荷尔德林“对古希腊艺术的信念”——什么“信念”？启蒙式的“人类和谐”理想，也就是，通过索福克勒斯悲剧的翻译和注疏荷尔德林想要传达给自己民族的东西。

与《俄狄浦斯王》和《安提戈涅》两部悲剧的译文一并于1803年出版的，还有“索福克勒斯注疏”（*die Sophokles-Anmerkungen*）。“注疏”由三个部分组成，前两个部分主要集中分析《俄狄浦斯王》和《安提戈涅》的形式结构法则（文本结构分析），后一部分是对悲剧性的思辨——荷尔德林想要告诉自己的民族的信念。这种“信念”与其说是一种所谓*Geschichtstheologie des tragischen Konfliktes*（悲剧冲突的历史神学），不如说是一种启蒙式的**形而上学人性思辨**——比如说这样的句子：

> 悲剧的展现首先基于*das Ungeheure*（骇然的事情）——神与人结伴（*der Gott und Mensch sich paart*），自然力量与人最为内在的东西在忿怒（*Zorn*）中无止境地相与为一（*Eineswerden*），由此懂得，无止境的相与为一靠无尽的分离（*Scheiden*）净化自身。（“关于《俄狄浦斯》的说明”，见《全集》，卷3，页393-394；译文据《文集》，页269，稍有改动）

从语言和思辨上讲，读这一部分，人们会感觉到与读黑格尔的形而上学书没有什么分别，算得上**康德形而上学与古希腊悲剧的精美结合**——也许是凑巧，海德格尔在《形而上学导论》中解释《安提戈涅》第一合唱歌时，用的是同样的语式。

其实，荷尔德林本来可以用非形而上学的语言来表达这段对悲剧的理解。1800年的那个冬天，荷尔德林在给友人的信中也说到悲剧，其中一句可以说是上面那段悲剧解释的**非形而上学行话的表达**：

> 诗的艺术就其完全的本质而言，就其热忱、素朴、平实而言，是欢快的崇拜（*ein heiterer Gottesdienst*），从不把人搞成神或者把神搞成人，从不搞邪门的偶像崇拜，而只是让神

> 和人们彼此可以更靠近。悲剧则从反面表现这一点。神和人看起来是一个（*Eins*），随之是命运，命运引发出人的所有谦卑和骄傲（*Stolz*），并且最终一方面存留下人对上天（*Himmlischen*）的敬畏，另一方面又把人的经过净化的情感（*ein gereinigtes Gemüt*）作为人的财富保留下来。（《书信选》，前揭，页193；《全集》，卷4，页419；译文据德文有改动）

在公开发表的悲剧评注中，荷尔德林的表述语言采用了康德式形而上学行话，表明荷尔德林的索福克勒斯翻译、注疏的确带有启蒙形而上学的意图——所谓古典翻译服务于民族的教育目的，就是要用翻译古典作品来完成启蒙形而上学无法完成的时代任务。荷尔德林虽然没有像自己的老同学黑格尔或谢林那样去写形而上学著作，但他的索福克勒斯翻译一注疏都是形而上学式的——与黑格尔的"道成肉身"的形而上学、谢林的神话形而上学（启示形而上学）属相同类型，都属于启蒙运动之后要想建构"新神话"的一族。[①] 在翻译索福克勒斯和品达前后和同时，荷尔德林还写了不少诗——诗风经历了从仿席勒到仿品达的转变，没有转变的是写诗的意图——通过作诗来建构启蒙式的人性和谐理想。[②]翻译一注疏和作诗，形式不同，意图一致。

---

① 黑格尔、谢林、荷尔德林与18世纪末德国"新神话"宗教思潮的关系，参见Manfred Frank关于"新神话"(*die neue Mythologie*)的著名讲演的第9-10讲，见Manfred Frank, *Der kommende Gott: Vorlessungen über die neue Mythologie*, Frankfurt am Main 1982，页245-306；Gerhard Nebel, *Weltangst und Götterzorn: Eine Deutung der griechischen Tragödien*（《对世界的恐惧与诸神的愤怒：古希腊悲剧的一种解释》），Stuttgart 1951，页174-198，尤见页180以下，作者基于黑格尔、尤其是荷尔德林的索福克勒斯解释对《安提戈涅》的分析，联系到施米特，对《安提戈涅》作出了政治神学的分析。

② 1795年，荷尔德林在题为"判断与存在"的文章草稿中力图搞清楚"判断"与"存在"究竟是什么关系——据说，自此以后荷尔德林就没有离开这一问题，并用作诗歌颂"自然"来回答这个问题——精通形而上学问题的海德格尔对于荷尔德林的这些"自然"诗心领神会，而且早在1935年前就已了然于心。参见Stefan Büttner, *Natur: Ein Grundwort Höldelins*（"自然：荷尔德林的一个基本语词"），见Thomas Roberg编，*Friedrich Hölderlin: Neue Wege der Forschung*, Darmstadt 2003，页227-273。1939年—1940年，海德格尔多次讲解了荷尔德林的诗"如当节日的时候……"，其中涉及荷尔德林的"自然"理解。参见海德格尔，《荷尔德林诗的阐释》，前揭，页55-91。

海德格尔跟随荷尔德林"往回看"

前面说过，在思考如何为形而上学重新奠基时，海德格尔很可能花费过不少心思来想这样的问题：自己的前辈们究竟想了些什么。从三位图宾根神学院学生那里，海德格尔最终选择了跟随荷尔德林。

讲授"形而上学导论"之前的一个学期（1934/1935 年冬季学期），海德格尔在讲课中讲解了荷尔德林的《莱茵颂》（*Rhein-Hymne*），将荷尔德林的诗解释为对生存的重新解释：荷尔德林的诗要求从命运来把握人，从而对人的生存负责——海德格尔很可能清楚：荷尔德林的《莱茵颂》是对费希特形而上学（《知识学说》）的批判。[①] 我们记得，海德格尔的《形而上学导论》正是在讲到人的问题时，引入了对《安提戈涅》第一合唱歌的解释。跟随荷尔德林的索福克勒斯解释，海德格尔从古希腊悲剧诗人那里找到了反驳启蒙理性的见识：理性不是人值得引以为自豪的本性，穷尽人的理性，并不能使人变得完善、生活世界变得更美好。[②]

可是，我们不要忘了询问，海德格尔的如此启蒙批判是在什么"水域"展开的——倘若是在与荷尔德林所站立的同样的"现代水域"中展开的，情形会怎样呢？。

在《形而上学导论》正式发表六年后，海德格尔又作了一次关于荷尔德林的讲演，题为"荷尔德林的大地和天空"（中译见《荷尔德林诗的阐释》，前揭，页 184-226），解读荷尔德林的诗稿"希腊"，这篇海德格尔的晚期作品当可代表他对荷尔德林的最终定见。

解读一开始，海德格尔就提到康德的指引——康德告诉我们：一旦人们得到该往何处看的指示后，就很容易找到想要找的东西（参见《荷

---

① 参见 Stephanie Bohlen，*Dichtung und Denken des anderen Menschen: Zur Heideggers Überwindung der Subjektivitätsphilosophie im Zwiegespräch mit der Dichtung Höldelins*（"诗与其它人的思：论海德格尔在与荷尔德林诗的对话中克服主体性哲学"），见 Thomas Roberg 编，*Friedrich Hölderlin: Neue Wege der Forschung*，前揭，页 193-194。

② 《形而上学导论》中对《安提戈涅》第一合唱歌的解释从人的"无一家园一本性"过渡到对"技艺"的分析，然后落脚在对合唱歌中的 *δίκαν*（义、合宜）的解释。如此解释路向也是追随荷尔德林。完成索福克勒斯两部悲剧的译注后，荷尔德林着手"品达笺注"（*Pindar-Kommentare*）。为什么荷尔德林翻译、注疏了索福克勒斯之后要进一步笺注品达？从挑选来翻译和作注的品达残篇来看，荷尔德林十分关注古希腊的"义"（*dike*）这一观念的起源——在笺注品达的"奥林匹亚竞技颂歌第八"（*die Achte* Olympische Ode）时，荷尔德林将品达与赫西俄德的《神谱》（页 910 以下）中的"义"之母联系起来。也许可以设想，荷尔德林的"索福克勒斯注疏"的中心动机就是"义"，由于追溯"义"的思绪在"索福克勒斯注疏"中尤未穷尽，于是有"品达笺注"。

尔德林诗的阐释》，前揭，页 184）。这话不会是废话（海德格尔从来不说废话），或者仅仅为了引出荷尔德林专家 *Hellingrath* 发掘荷尔德林遗稿的贡献。事实上，进入荷尔德林诗中“大地和天空”的“指引”，并非是 *Hellingrath* 发现了荷尔德林的未刊诗稿“希腊”，问题还在于，如何来解读这篇诗稿。海德格尔提供的“指引”实际上是荷尔德林在病倒前不久写给友人的一封信（约 1800 年 11 月），在信中，荷尔德林热情洋溢地畅谈了自己对“希腊人的真正本质”的理解——这“理解”在海德格尔看来当是读解诗稿《希腊》的“指引”。

荷尔德林如何理解“古希腊人的真正本质”呢？或者问，理解荷尔德林对“古希腊人的真正本质”的理解的“指引”是什么呢？

“指引”就在这封差不多算荷尔德林最后的书简中的一句话：

> 地球上所有的圣所都环绕着一个地方，而现在萦绕着我的窗户的哲学之光是我的欢乐；愿我能留住这我一路至此的所在！（《书信选》，页 219，《全集》，卷 4，页 474－478）

这话的关键句子“环绕着我的窗户的哲学之光是我的欢乐”可以倒过来读：“我的欢乐”是“环绕着我的窗户的哲学之光”——这“光”看来就是荷尔德林理解“古希腊人的真正本质”的“指引”。

什么样的“哲学之光”？海德格尔为我们提供了解释：

> 这种光乃是那种光亮，它在“让……重新显现”的能力中，在反思力中，使一切在场者具有在场之亮度。这种光的特殊之处，即它是“哲学的”光，来自希腊；这一点已经由它的名称 φιλοσοφία［哲学］透露出来了。在这里，存在之真理已经作为在场者的闪现着的解蔽而原初地自行澄明了。在这里，真理曾经就是美本身。（《荷尔德林诗的阐释》，页 197－198）

“反思力”不会让人想到康德形而上学吗？奇妙的是，海德格尔通过解释荷尔德林把“反思力”解释成“希腊意义上的最高智慧”。难道不可以设想，讲究修辞和篇章安排的海德格尔在开篇时说到康德的“指引”的含义至此才“自行澄明”起来——其含义是：通过荷尔德林，我们认识到“古希腊人的真正本质”的“指引”乃是康德启蒙哲学所高扬

的“反思力”。

为了把这一点弄确实，让我们接着往下看。

随后，海德格尔解释了“希腊”诗稿中荷尔德林歌唱的古希腊“大地”所“跟随的伟大法则”——还特别指出，这法则乃“安提戈涅谈论的”法则。在引证了两行《安提戈涅》诗词之后，海德格尔接着解释说，荷尔德林已经清楚表达：古希腊的“大地”所顺应的“伟大法则”是“科学与柔和”：

> “科学”这个词简单讲来就是如同在这里，在荷尔德林的老师费希特和朋友黑格尔意义上所指的意思：“科学”是思想家的思想，这种思想从希腊获得了它的名称以及其本质。思想的光亮规定着这位诗人借以“往外看”的“萦绕窗户的光”。（《荷尔德林诗的阐释》，页206）

“荷尔德林的老师费希特”的老师不就是康德吗？不正是康德通过“反思力”使得“科学”一词摆脱陈古的拖累而获得了“思想的光亮”吗？“古希腊人的真正本质”是荷尔德林“往外看”的东西，康德启蒙哲学的“思想光亮”规定了他所看的对象的“本质”——海德格尔区分荷尔德林与黑格尔“各自的方式”为“向前看”抑或“往回看”，但“往回看”也可能是为了“向前看”——后来的尼采如此，当年的谢林也如此——谢林翻译、注疏柏拉图的《蒂迈欧》正是为自己写作新“神话哲学”作准备。问题因而并非仅仅在于“向前看”抑或“往回看”，海德格尔的解释清楚告诉我们，更重要的是如何“往回看”——在什么样的“思想光亮”中“往回看”。

海德格尔“看”到荷尔德林的“往回看”受到启蒙“思想光亮”的规定，而这同样的“思想光亮”也规定着海德格尔对荷尔德林的“看”，不然的话，他不会单单高标荷尔德林的“往回看”，因为，荷尔德林并非惟一、也非第一位“往回看”的启蒙时代思想者。在荷尔德林的成长年代，有德语小说之父称号的维兰（*Christoph Martin Wieland*）已经算是文学前辈和文化名人，也是古希腊文学的追慕者。早在康德的《纯粹理性批判》问世时，维兰就觉得事情不妙，预感到某种哲学毒素将随这部大著蔓延开来。为了抵制这种哲学毒素的蔓延，维兰着手翻译古希腊文

人路吉阿诺斯和阿里斯托芬的作品[1]——为什么首先是这两位古希腊作家呢？因为，这些古希腊作家刻毒挖苦过“哲学”和“哲学家”，或者说抵制过形而上学在社会中的蔓延。

荷尔德林着手翻译索福克勒斯的悲剧时（1797年），维兰完成了仿古希腊精神氛围的长篇小说《阿迦通》，随即着手翻译色诺芬——据维兰自己说，这是读阿里斯托芬《云》剧得来的冲动。维兰打算翻译色诺芬记叙苏格拉底言行的四篇作品中的两篇：《回忆苏格拉底》和《会饮》——与荷尔德林翻译索福克勒斯来推进和实现康德的启蒙哲学理想相反，维兰翻译色诺芬是为了完成多年来要彻底批判康德哲学的宿愿。

维兰的康德批判想要如何一个“彻底”法？

1799年，维兰在他创办并主编的《新德意志信使报》上写了篇文章，称赞赫尔德(*Herder*)的题为“纯粹理性批判之反批判”一文。奇怪的是，维兰的称赞仅泛泛而论，顾左右而言它，根本没有具体谈赫尔德的反驳——也许，在维兰看来，通过“纯粹理性”来批判“纯粹理性”，肯定行不通，因为这样一来，批判者已经掉进康德哲学的行话魔圈中去了。维兰脑子灵、眼睛尖，他看到，必须批判康德哲学，因为，随着启蒙运动的深入，“康德形而上学行话”的“信徒们”正在将哲学搞成一门独立、且最高的大学学科，“让它有权成为其余所有学科的基础并规定其可能性和界限”——到了20世纪，海德格尔不是还觉得这样的理想尚未实现，因此提出时代需要新的“形而上学导论”吗？但维兰心里清楚，如果要拒绝康德哲学，首先就得拒绝康德哲学赖以为基础的**理性认识论的哲学活动本身**，拒绝这种哲学活动所经营的**形而上学行话**——只有其信徒才懂的“康德行话”。翻译色诺芬的苏格拉底作品，既可以清除康德“哲学行话”的流毒，又不至于染上这种行话的“病菌”——至于启蒙，维兰不像荷尔德林那样认为对民族而言是一种“应该”，也不像有的人那样质问：“谁有权启蒙人类”，而是质问：“哪个人有这［启蒙的］能力？”[2]

---

① 参见周作人先生翻译的《路吉阿诺斯对话集》（两卷，北京：中国对外翻译公司2002）和罗念生翻译的阿里斯托芬喜剧七种（见《罗念生全集》，上海：上海人民出版社2004）。

② 参见Jan Philipp Reemtsma，“苏格拉底、色诺芬、维兰”（朱雁冰译），见刘小枫编，《色诺芬的“会饮”》，色诺芬著（沈默译）、维兰/施特劳斯义疏（朱雁冰/田立年译），北京：华夏出版社2005。荷尔德林模仿卢梭写了诗体教育小说《许佩里翁》（1797－1799），极度美化从柏拉图的《会饮》中借来的人物形象“狄俄提玛”；维兰在其长篇小说《阿里斯提普和他的几个同时代人》中，通过古希腊著名的情妇“莱怡丝”

在荷尔德林之前，以文学和翻译的方式“往回看”的，并非维兰一人。荷尔德林出生的前一年（1769），哲人门德尔松（Moses Mendelssohn）就发表了《斐多：或者论灵魂不死的三场对话》。[①] 这部作品将翻译与戏剧创作结合起来，两头两尾为翻译柏拉图《斐多》的开场和终场场景，中间三场戏剧性对话则是自己编的——门德尔松别有用心地把康德编进对话，现身为苏格拉底的谈话对手，然后让柏拉图的苏格拉底来教训康德。柏拉图的对话作品有很多，门德尔松偏偏选中《斐多》，是因为康德的《纯粹理性批判》从批判柏拉图主义的所谓“相论”（尤其所谓《斐多》中通过论证“灵魂不死”来提出的“相论”）出发。[②] 与赫尔德、费希特、黑格尔用思辨理性来批判康德的理性思辨不同，门德尔松“往回看”，然后用柏拉图的写作方式来批判《纯粹理性批判》，可见，门德尔松心里清楚，以康德主义的方式来批判康德，只会衍生新的康德主义，正如以柏拉图主义的方式来阅读和批判柏拉图主义，只会衍生新的新柏拉图主义。

虽然不情愿，我们实在无法打消在前面的观察中遇到的思想史谜团：尽管具有诗人天才，荷尔德林本是个康德形而上学信徒，他对反康德的文学和哲学前辈及其“往回看”的作品要么视而不见，要么反感——据狄尔泰说，荷尔德林打心眼里憎恶维兰（参见《体验与诗》，前揭，页291），从而表明他在启蒙与敌启蒙的斗争中自觉自愿、旗帜鲜明地站在康德一边。思想史的谜团不仅在于：为何维兰或门德尔松要借助色诺芬和柏拉图的写作方式来抵制康德形而上学的蔓延，而且在于：何以荷尔德林这个康德信徒成了海德格尔反康德形而上学和伦理学时倚重的思想前辈，追随荷尔德林的海德格尔何以找到超越“现代水域”的水域。

荷尔德林的回归希腊精神之旅，会不会是海德格尔编造出来的一个新神话？

形象来贬低“狄俄提玛”（参见 Manger，“莱怡丝反柏拉图的《会饮》”[朱雁冰译]，见刘小枫编，《色诺芬的“会饮”》，前揭）——《阿里斯提普和他的几个同时代人》动笔在《许佩里翁》之前，完稿在其之后（1800），不清楚维兰的“莱怡丝”形象是否与荷尔德林的“狄俄提玛”形象有关系。

① 参见 Moses Mendelssohn，*Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*，Dominique Bourel 编辑并跋，*Hamburg* 1979；施特劳斯（*Leo Strauss*）在编辑门德尔松《全集》时，为门德尔松的这篇作品写了长篇导言，亦见 Heinrich Meier 编，*Leo Strauss Gesammelte Schriften*，卷 2，Stuttgart 2001。

② 参见 Walter Patt，*Formen des Anti-Platonismus bei Kant，Nietzsche und Heidegger*，Frankfurt am Main 1997，页 7-25。

可以设想相反的情形吗？——通过海德格尔和他的精神“导引”荷尔德林，今人无从理解古希腊精神、当然也无从理解索福克勒斯，倒是可能很好地理解启蒙后的现代精神困境，如一位后现代思想家心有灵犀地理解的那样：站在“现代的水域”，无论诗人还是哲人的精神向古希腊的“断然回归”，都同时是对真实的古希腊精神的决然背离——据说，荷尔德林的精神疾病就肇因于这“回归”与“背离”的致命吊诡。[①]

倘若如此，索福克勒斯含混的“人颂”对于今人就仍然是尚未开启封条的，我们可能找到理解古希腊悲剧的视域吗？

如果可能，又该从何去找？

伯纳德特是个古典语文学家，他了解这些思想史上的事情吗？

作为施特劳斯的学生，伯纳德特不大可能不清楚这些事情。2003年，德国举办纪念《自然权利与历史》问世五十周年暨追思施特劳斯逝世30周年学术研讨会，伯纳德特为此提交了论文题目“哲学与诗的争纷”（*The Quarrel between Philosophy and Poetry*），从提纲看，论文将涉及海德格尔、尼采、荷尔德林[②]——不幸的是伯纳德特病重入院，研讨会召开前半年病逝，我们无缘得见论文全貌。但可以设想，在伯纳德特心中，海德格尔、尼采、荷尔德林与索福克勒斯的关系问题已搁存了相当长的年月。

倘若如此，还可以进一步设想，早在写作这部索福克勒斯的《安提戈涅》疏解时，伯纳德特心目中已经存有海德格尔、尼采、荷尔德林与索福克勒斯的关系问题。如此一来，我们在阅读本书时自然就得多一分留意。

比如，为什么作者给自己的这部看起来几乎是古典文献专业性的注疏著述选取了 *Sacred Transgressions* 这样的书名？

Sacred 当从古老的希腊神学传统来理解，*Transgressions* 则是这一神学传统中的一个重要概念，其古希腊语原文为 ὑπερβασίη。在荷马那里，这个语词的含义首先指“践毁神圣的誓约”（《伊利亚特》，卷3，行107），

---

① 布朗肖，《文学空间》，顾嘉琛译，北京：商务印书馆2003，页277-287。

② 参见 Heinrich Meier 给 Seth Benardete 的报告写的序言，*Socrates and Plato: The Dialectics of Eros*，München 2002，页8。据伯纳德特回忆，施特劳斯在读过他的这篇《安提戈涅》义疏后写信给他说，“读过你的，读海德格尔的就跟读一个穿平头钉靴子的人差不多了”。伯纳德特补充说，施特劳斯这话的意思是，海德格尔的解读水平（而非哲学水平）被伯纳德特的注疏贬得很惨。参见 Ronna Burger 编，*Encounters & Reflections: Conrersations with Seth Benardete*, Uni. Of Chicago Press 2002，页180。

也指冒犯共同体的生活习规（《伊利亚特》，卷16，行17-18，中译本译做“不公”；《奥德赛》，卷3，行206，中译本译做“无耻傲慢”；卷22，行168，中译本译做“不义行为”）和狂肆的见解（《伊利亚特》，卷9，行501，中译本译做“犯规”［*ὅτε κέν τις ὑπερβήῃ καὶ ἁμάρτῃ*］：“人犯规犯罪”）——在赫西俄德那里，这个语词写做 *παραιβασίας*（《神谱》，行220，中译本译做“犯罪行为”）。这个复合词的前缀 *ὑπερ* 本身就带有“夸傲”的含义，由此引申出的 *hubris* 的基本含义有“跨越”（埃斯库洛斯《被缚的普洛米修斯》，行717-722：*ὑπερβάλλουσαν*，中译本译做“过河”），主要指忤逆诸神的治权（埃斯库洛斯《七雄攻忒拜》，行502，中译本译做“狂傲”；亦参索福克勒斯《俄狄浦斯在科洛罗斯》，行120）；因此，按古典语文学家的考究和归纳，*παραβαίνω* 这个动词通作“违法”解（参见 Th.C.W. Oudemans / A.P.M.H. Lardinois，前揭，页83）。

Transgressions 就是“违法犯罪”，何以又是 *Sacred*?

在《安提戈涅》中，出现了两种“法”：传统的宗法和国王的立法——应该知道，悲剧的发展与民主政制的兴起有密切关系：公元前508年，*Kleisthenes* 的立法第一次将民主政制引入雅典，其时埃斯库洛斯才十几岁。[①]国王的立法本身是忤逆传统的宗法，因而算 *Transgression*——僭越了天神划定的界限；安提戈涅忤逆国王的立法，也算 *Transgression*，但却是忤逆人义的法。这个书名与“安提戈涅”的名字相配，无异于否定了黑格尔的著名说法：《安提戈涅》的悲剧是“两种片面的伦理力量的冲突”。克瑞昂的 *Transgression* 与安提戈涅的 *Transgression* 不可等而视之；安提戈涅依传统宗法 *Transgression*，因而是 *Sacred*，克瑞昂的 *Transgression* 忤逆传统宗法，不可称为 *Sacred*——黑格尔的说法恰恰表明他站在现代启蒙主义的立场来看待古典悲剧。

用今天的术语来讲，*transgression* 当属于政治神学而非形而上学，用它作为疏解《安提戈涅》的书名，使得这部古希腊的经典作品实至名归，而非像海德格尔那样，让《安提戈涅》进入新形而上学的解释框架。可是，在今天的学科分类中，我们找不到“政治神学”这个专业；在现代哲学、人类学、社会学、语言学和文化学所支配的“宗教学”专业里，也找不到“政治神学”的地盘。这样一来，在如今的大学学科中，即便有人想要进入《安提戈涅》也不得其门。

① 悲剧与民主政治的关系，参见 Bernhard Zimmermann，*Europa und die griechische Tragödie*，Frankfurt am Main 2000，页 27-64。

伯纳德特似乎想在古典学专业为进入《安提戈涅》开启门径，因此，本书采用的是相当专业的注疏方式——可是，西方的古典学这个专业国朝学界恰恰最为生疏。我国的经书注疏固然源远流长，但自从今文家传统被“经学史”终结后，经义的思想感觉也已然快要绝迹。不难预料，本书会让我国即便专攻文科的专业读者感到乏味和难读——不消说，翻译本身就难乎其难（感谢译者、校者知难而为）。不过，想到 *Transgression* 可能与我们百年来一直在求索的“启蒙”大有关联，兴许会有人硬着头皮读下去。

要读，就得结合原著读，为此我们附上《安提戈涅》原文（据罗念生先生译本，由于这个译本与伯纳德特用的译本有出入，译者依据两个英译本作了必要的改动和补充，以便与注疏相对应）。本书原分三部分陆续刊于政治哲学期刊 *Interpretation*，出版单行本（1999）时收入了附录一：埃斯库罗斯《七雄攻忒拜》的两个注解，另外两个附录为本编者所加，便于读者了解伯纳德特学问的两个基本来源：古典语文学和施特劳斯的政治哲学。

2004年4月于中山大学哲学系

上　篇

第 1 节（第 1 行）

安提戈涅和伊斯墨涅自宫中上。

安提戈涅　啊，伊斯墨涅，我至亲妹妹的普通的头。[①]

1.1. 安提戈涅（Antigone）在王宫的门外约见伊斯墨涅（Ismene）。她盗用了克瑞昂（Creon）用于会见长老的地方来谋划自己的罪行（33）。[②]她们的对话绝无可能被人偷听（19），所以她们相会的时间，必然被设想为昧旦时分的幽冥（semidarkness）[③]，那时，人们还没有开始活动（参253）。歌队将会迎接初升的太阳（100）；而现在，天尚早，她们在幽冥中的会面不会引起不必要的注意（164）。在这幽冥之中，安提戈涅以其称呼伊斯墨涅的方式引出了剧本的主题。“啊，我至亲的妹妹伊斯墨涅普通的头”。用“普通”（ *κοινόν*，common）一词来修饰的“伊斯墨涅的头”，其实并不普通。[④]安提戈涅称呼伊斯墨涅的这个部位，是最能令她有别于

---

① 若没有特别的说明，这里所使用的文本是 Pearson 的 OCT（索福克勒斯剧本的校勘本，出版于 1924 年，豪斯曼称之为“现存的最好的索福克勒斯剧本校勘本”，见 Bryn Mawr Classical Review 02.01.11）。不过，凡在我保持沉默的地方都没有一贯地接受他的解读，如果我觉得所选的解读与我对该段落的解释之间没有关系，我就凭自己的喜好忽略之。每解释希腊文本中的一行或几行，都标出一个节号，节号后的括号内标出行号。每一节的每一段前面也都标出节号与段号，以便于相互参照。——译者注

② 括号里的数字指希腊文本中的行号，下同。——译者注

③ Semidarkness 原意是“半黑暗”，在这里指“黎明前的黑暗时期”，即“拂晓”前的那一段时间，在中文文言文中，这个时间的对应词有“昧旦”、“昧爽”等。如《诗·郑风·女曰鸡鸣》：“女曰鸡鸣，士曰昧旦。”“昧”意为昏黑，黑暗。“旦”意为天亮。本文译为“昧旦时分的幽冥”，“幽冥”一词意在点出安提戈涅与冥界的关联。此处采取意译，毕竟《诗经》时代的中国人和悲剧时代的希腊人都对自然时序的流转有着几近痛苦的感受。——译者注

④ Nauck 承认 *κοινόν*（普通的）一词的独特性，但并不承认它的重要性：只有 *Ἰσμήνης κάρα*（伊斯墨涅的头）与 *Οἰδίπου τέκνον*（俄狄浦斯的孩子）相同的时候，*κοινόν* 才合乎逻辑。在 *κοινόν* 中暗藏着俄狄浦斯(Oedipus)的乱伦；参《俄狄浦斯王》[OT261-262]，《俄狄浦斯在科罗诺斯》[OC533，535]。“某某的头”这种迂说只是出现在索福克

其他人（参《俄狄浦斯在科罗诺斯》[O.C.320-321，555-556]），也令她自身惹人喜爱的部位（参 764），这同时也强调了伊斯墨涅与安提戈涅本人的亲密。

αὐτάδελφον（我至亲的妹妹）将“伊斯墨涅的头”与“寻常”连在一起。安提戈涅以这样的称呼认可了伊斯墨涅的头是妹妹的头，她不会仅仅因为爱一个名叫伊斯墨涅的女孩，而不管这女孩是什么血统，就会采用这样一个称呼的。伊斯墨涅和她本人之间的亲缘成就了安提戈涅对伊斯墨涅的爱，这亲缘不仅成就了这爱，它本身便是这爱；伊斯墨涅的头是 *αὐτάδελφον*，不是别人的、而是妹妹的头。伊斯墨涅自身作为妹妹而存在。伊斯墨涅惟有承认自己是安提戈涅与波吕涅克斯（Polynices）的妹妹，安提戈涅才会继续爱她。伊斯墨涅这有着如许身体特征的人，因与安提戈涅同属一家而被爱。安提戈涅毫无保留地爱着这个家，对安提戈涅而言，伊斯墨涅的独特仅在于她是这家的成员。所以，伊斯墨涅可以轻易为了她的家而牺牲，尤其此刻，她与安提戈涅相会时分的幽冥，部分地掩盖了她的独特性以及使她显得独特的这些因由。

1.2. 在一部关乎葬礼的戏剧中，身体、灵魂和自我必然占有举足轻重的地位，由此人们不禁要想，安提戈涅实质上将作为自我的伊斯墨涅等同于作为亲人的伊斯墨涅，这是否预示着安提戈涅对埋葬波吕涅克斯诸事体的理解？

1.3. 安提戈涅提到某人的头还有另外两次：埃特奥克勒斯（Eteocles）的头与波吕涅克斯的头（899,915），她把每一个都叫做 *κασίγνητον κάρα*（兄弟的头）。埃特奥克勒斯与波吕涅克斯已死，但这并没有改变安提戈涅的称呼方式。她的兄弟们死了，但还保持着他们各自的可爱。

1.4. *αὐτάδελφος*（亲兄弟、亲姊妹）后面还出现过两次，一次是在安提戈涅的话中（503），另一次是在海蒙（Haemon）的话中（696），两次都出现在安提戈涅埋葬波吕涅克斯的时候。*αὐτάδελφος* 的名词性实词的用法意味着，安提戈涅之所以敢于埋葬波吕涅克斯，仅因为他是她的兄弟，那个作为忒拜（Thebes）敌人的波吕涅克斯与她的无畏毫不相干（参

勒斯的俄狄浦斯剧本中（欧里庇得斯的剧本中只出现了三次：《特洛伊妇女》[Tr.661]，《赫卡柏》[Hc 676-677]，《独眼巨人》[Cy438]），这无疑不是偶然的，但似乎更为重要的是，这个短语的呼格在古典诗中只见于《安提戈涅》[Ant 1] 以及《俄狄浦斯王》[OT 40(Oedipus),950(Jocasta), 1207(Oedipus)]。欧里庇德斯的《俄瑞斯忒斯》[Or 476] 很不同：*Ζηνὸς ὁμόλεκτρον κάρα*（Tyn-darus）;参 《俄瑞斯忒斯》[Or 1380]。通常的用法或者是在呼格的人名之后跟限定性形容词修饰的“头”，或者是形容词自己加“头”。

15.3[①])。

1.5. 与 *αὐτ* 复合的词在这个剧本中出现得特别频繁：[②]*αὐθαδία*（任性的、顽固的1028），*αὐτάδελφος*（我至亲的兄妹），*αὐτογέννητος*（自己生的，乱伦的864），*αὐτόγνωτος*（自我决定的、倔强的875），*αὐτοκτονέω*（自相残杀56），*αὐτόνομος*（由自己作主821），*αὐτόπρεμνος*（连根带枝714），*αὐτουργός*（亲手52），*αὐτόφωρος*（自己发现的51），*αὐτόχειρ*（亲手306,900,1315）。安提戈涅用了其中的三个：*αὐτάδελφος* 用于她的三兄妹，*αὐτογέννητος* 用于她母亲的乱伦，*αὐτόχειρ* 用于她亲手为她的父母和兄弟举行的葬礼。

第 2 节（第 2-10 行）

> 你知道,俄狄浦斯传下来的诅咒中所包含的灾难，还有哪一件宙斯没有在我们活着的时候使它实现呢？在我们俩的苦难之中，没有一种痛苦，灾祸、羞耻和侮辱我没有亲眼见过。
>
> 现在据说我们的将军刚才向全城的人颁布了一道命令。是什么命令？你听见没有？也许你还不知道来自敌人的灾难正落到我们的朋友们身上？

安提戈涅在说起自己的时候用到了“**知道**”（*ὄπωπα*）这个动词，这揭示出她与她父亲之间的亲缘。她说，再没有什么痛苦、羞耻和侮辱她没有见过了。她没有如伊斯墨涅的话（16-17）所暗示的那样，说自己完全清楚每一种可能的灾难并会承受相应的苦难。她没有说痛苦（*οὐ πέπονθ’φ*，而不是 *οὐκ ὄπωπ’*），[③]若她这么说过，她便是承认自己分担了伊斯墨涅的悲伤，那她的痛苦也就不只是她自己的了。尽管在第一行中用了 *κοινόν*（普通的），而且用双数来表示伊斯墨涅和她自己（*νῷν*），安提戈涅还是区分了伊斯墨涅的灾难与自己的灾难（*τῶν σῶν τε κἀμῶν*）。她们的灾难自始便不同（参31-32）。

---

① 指第十五节第三段，下同。

② 关于这类复合词的含义，见 F. Sommer, *Zur Geschichte der griechischen Nominalkomposita*, 83-86。

③ 参 Dio Cassius 62.3.2(由 Bruhn 引用)：*τί μὲν γὰρ οὐ τῶν αἰσχίστων, τί δ’ οὐ τῶν ἀλγίστων πεπόνθαμεν*; 也见《厄勒克特拉斯》[El 761-763]（*ὧν ὄπωπ’ ἐγὼ κακῶν*），在这里，看与听是对立的。

2.2. 安提戈涅区分了不同的灾难，一些来自俄狄浦斯，宙斯（Zeus）令这些灾难①在安提戈涅和伊斯墨涅身上完全实现，另一些则由她们的敌人（克瑞昂）招致，灾难所针对的是她们的朋友（波吕涅克斯）。②等待着波吕涅克斯的灾难不属于安提戈涅和伊斯墨涅，宙斯也不是这些灾难的因由。在克瑞昂的命令中没有任何痛苦和羞耻，因为，宙斯已经实现了来自俄狄浦斯的任何可能的灾难，在伊斯墨涅和她自己的灾难中，安提戈涅也已经看到了每一种可能的耻辱和痛苦。然而，安提戈涅的行为显然掩盖了波吕涅克斯的灾难与她自己的灾难之间的区别（参48）；但她也不得不承认，尽管只是默示，两者之间是有区别的，把波吕涅克斯的灾难算到自己头上，无异于扩大了她自己灾难的范围（参238，436-439）。

2.3. 在这段话里，安提戈涅从起源于俄狄浦斯并一起降临在奥斯浦斯尚存的后代伊斯墨涅与她本人身上的那些灾难说起，谈到她所看到的分别属于她自己与伊斯墨涅的两类灾难，再从这些灾难谈到威胁波吕涅克斯的灾难（仅有的一个没有冠词的 *κάκά*）。把安提戈涅的灾难与伊斯墨涅的灾难区分开的这个中间的 *κάκά* 意味着，安提戈涅随后将脱离与伊斯墨涅生的关联，将自己的命运与死去的波吕涅克斯连在一起。③

2.4. 安提戈涅不认为克瑞昂的命令是来自于俄狄浦斯的一种灾难（她后来再也没有提到过俄狄浦斯的名字）。她没有意识到这个被剥夺了葬礼的波吕涅克斯，与作为俄狄浦斯之子的波吕涅克斯之间的联系。安提戈涅能够把这两者分开，因为在这里乃至贯穿全剧始终，她根本就没有理会刚刚发生过的战争。她惟一一次提到战争的地方是含糊的：她称克瑞昂为将军（8）。因为避免直接提及战争，她也避开了埃特奥克勒斯与波吕涅克斯为争夺俄狄浦斯的王位而引起的对抗。她对战争及其起因

---

① Boeckh 认为 *νῷν ἔτι ζώσαιν* 是属格，而不是与格，他提出来的理由让我确信这个词是与格："这个附加的 *ἔτι ζώσαιν* 是没有的，因为，既然他们已经死了，就不会那么容易撞上不幸"（209）；参 925-926。

② Scholium、Schneidewin-Nauck、Wolff-Bellermann、Mulller、Jebb 认为，敌人就是那些尚未埋葬的阿尔戈斯（Argives）人，这种解释是来自对 1080-1083 行的误解（参 55.5）。J.H.Kells 指出 *τῶν ἐχθρῶ κακά* 明显是赘词（BICS 1963, 40-53），如果安提戈涅的意思是说她们的敌人带来祸患，那么这个词只是表面上显得多余：伊斯墨涅不知道克瑞昂是她们的敌人，安提戈涅也很难承认宙斯是她们的敌人，尽管宙斯正在把灾难加在她们身上。然而，正如从 75 行与 89 行看来，*τοὺς φίλους*（亲爱的人们）应理解为是专指波吕涅克斯，从 23 行与 79 行看来，*τῶν ἐχθρῶν*（敌人们的）也不应被视为具有泛指意义的复数形式。

③ 索福克勒斯剧本中出现的各种类型的三音步（triad）的重要性，H.St.John Thackeray 有粗略的讨论（*Proc. British Academy* XVI，1931）。

保持沉默，这就使得她对这三件事也保持沉默：波吕涅克斯是在战争中死亡，而不只是悲惨地死去（26）；波吕涅克斯侵犯忒拜，埃特奥克勒斯保卫忒拜年；埃特奥克勒斯与波吕涅克斯杀死了对方。安提戈涅从这一切中只抽出了一个事实：那就是波吕涅克斯没有被安葬。①

第3节（第11-17行）

> 伊斯墨涅 安提戈涅，自从两个哥哥同一天死在彼此手中，我们姐妹俩失去了他们以后，我还没有听见什么关于我们的朋友们的消息，不论快乐幸福还是痛苦灾难；自从昨夜阿尔戈斯军队退走以后，我还不知道自己的命运是好转还是恶化哩。

3.1. 伊斯墨涅马上想到了快乐和幸福、痛苦和灾难（13，17）。她没有谈到羞耻和侮辱。克瑞昂只考虑荣誉和耻辱（参4.5），他从不使用 *ἄλγος*（痛苦）或它的任何派生词，他站在一个极端，只谈快乐和痛苦的伊斯墨涅则站在另一个极端，而谈到并践行这两个原则的安提戈涅就占据了中心，苦乐和荣辱在此相遇。

3.2. 无论安提戈涅说了什么，伊斯墨涅都没有排除自己的处境变得更好的可能性。但是，安提戈涅却不能够想像一个光明的未来，尤其是在她得知克瑞昂的命令的情况之下。她自己和伊斯墨涅都还活着（*ἔτι ζώσαιν*），这一事实并不寓有任何盼望。

3.3. 伊斯墨涅说，她和安提戈涅失去了自己的两个兄弟。她们从现在起就再也没有兄弟了（58）。有兄弟指的是有活着的兄弟（参48.7）。死亡终结了在世上存在的任何关系。②伊斯墨涅只能以过去时提到自己的兄弟（55；参1.3）。安提戈涅必须提醒她，叫她帮忙埋葬的那具尸体就是她的兄弟（而不只是她的兄弟的尸体），尽管她并不希望那是自己的兄弟（43–46）。③

3.4. *στερέω*（剥夺，使失去）又出现了两次。歌队问克瑞昂是否要

---

① 安提戈涅说，克瑞昂要向那些尚未知道这件事的人宣布一道命令（33）；她与那些让她听说此事的人们一样，对于克瑞昂召集长老的政治原因不怎么怀疑，也没有什么兴趣。

② 参：柏拉图《礼法》[Pl. *Lgs.* 959c2-d1]。

③ 参：schol. 45: *κἂν μὴ προσποιῇ αὐτὸν εἶναι σὸν ἀδελφὸν ἀλλ᾽ ἀλλοτριοῖς σαυτὴν τῆν συγγενείας ἐγὼ θάψω τὸν ἐμὸν καὶ σὸν ἀδελφόν.*

把安提戈涅从他儿子身边夺去（574），克瑞昂回答说，安提戈涅将无法寄居在世上（890）。在这三个地方，死亡似乎都意味着无限的失去（参575）。但是海蒙并没有完全地失去他的新娘；至少信使说，他将在冥府[①]的新房里举行婚礼（1240-1241）。因此海蒙的失去（至少在寓意上）是有限的。那么，伊斯墨涅说在她的兄弟们死后她就不再有兄弟了，这也许是错了。身体、灵魂、与自我的问题再次成为关键（参 1.2）。然而，安提戈涅无法寄居于世却是绝对的，没有任何余地（参 46.6;47.4）。

第 4 节（第 21-36 行）

安提戈涅　克瑞昂不是认为我们的一个哥哥应当享受葬礼，另一个不应当享受吗？据说他已按照律法与正义把埃特奥克勒斯埋葬了，让他在下界的死者中享受尊荣。我还听说克瑞昂已向城里的人们宣布：不许人埋葬或哀悼那不幸的波吕涅克斯的尸体，使他得不到眼泪和坟墓；他的尸体被猛禽望见的时候，会是多么甜美的宝藏，吃起来多么痛快啊！

听说这就是高贵的克瑞昂针对着你和我——特别是针对着我——宣布的命令；他就要到这里来，向那些还不知道的人明白宣布；事情非同小可，谁要是违反禁令，谁就会在大街上被群众用石头砸死。

4.1. 我们必须把安提戈涅对克瑞昂命令的表述与克瑞昂自己向歌队的陈述作比较（194-201）。他们以同样的方式开始（*Ἐτεοκλέα μέν*），但此后就分道扬镳。克瑞昂为自己敬重埃特奥克勒斯的行为作了解释，说他为国捐躯、表现为杰出的战士，安提戈涅换掉了这个解释，她讽刺地说，克瑞昂恰当地运用了律法与正义。[②]安提戈涅以此避免了提及战争和城邦，因为很难对这两者进行讽刺。安提戈涅从未怀疑过爱国主义。然后她说，克瑞昂把埃特奥克勒斯埋葬在地下，让他在下界的死者中享受

① 本人采取两种译法来翻译 Hades，哈德斯和冥府，当指神灵的时候翻译为“哈德斯”，当指一处所时翻译为“冥府”。——译者注

② 第 24 行似乎令人绝望，但我要指出，根据 Thucydides 5.18.4(*δικαίῳ χρήσθων καὶ ὅρκοις*)，*χρήσθων δικαίῳ καὶ νόμῳ* 是安提戈涅对 *ὡς λέγουσι σὺν δίκῃ* 的插入的评论。至于 *δίκαιον*（正义）和 *νόμος*（律法）的并列关系，见 R.Hirzel 收集的段落 *Themis Dike und Verwandtes*, 164 n.1。

尊荣。而克瑞昂则说，他已经下令：埃特奥克勒斯要埋葬在坟墓里，凡用来下葬最优秀的死者的，都要用来崇奉他。安提戈涅忽视了所有使埃特奥克勒斯在下界的死者中获得尊敬的仪式；但是，克瑞昂却通过提及仪式，把埃特奥克勒斯在战争中的优秀（excellence in war）与埃特奥克勒斯在死者中间的优秀（excellence among the dead）联系或混淆起来了。安提戈涅必须区分两种尊荣，一种是埃特奥克勒斯在死者中的尊荣，另一种是假如他活着可能会获得的尊荣；但克瑞昂却必须把它们合在一起（参 209-210）。对他而言，城邦在地下也要保持完整。因而对“下界”的确切界定莫过于此：所谓“下界”，只是忒拜向下的延伸。然而，在安提戈涅看来，只有她与伊斯墨涅（65）确定下界指的是在地下（参 26.2），而埋葬意味着远离忒拜人以及忒拜人的关怀。城邦被局限在地表。

4.2. 下界死人一词是死尸一词的复数形式，尸首是被如此想当然地认为得到了掩埋，而语言本身却是如此少地谈及被埋葬的死者处于何种境地。

4.3. 安提戈涅说，克瑞昂禁止埋葬波吕涅克斯的尸体；克瑞昂说，禁止埋葬波吕涅克斯。看起来，安提戈涅区分了波吕涅克斯与他的尸体；而克瑞昂则为了证明他的正确，把波吕涅克斯与他的尸体等同了起来；安提戈涅说起波吕涅克斯的不幸的死尸，就好像受苦死亡的不是波吕涅克斯，而是他的尸体。不能仅仅说她是在以语法形式替代的方式（enallage）说话，也不能仅仅说这里面有类似于荷马式的措辞 *νεκύων κατατεθνηώτων*（逝去的死人）。若我们将这个句子拆解开，那么其中的感伤力和意义便同时消失。她的意思不是说“不幸被杀死的波吕涅克斯的尸体”，因为她不是要证明波吕涅克斯死得无辜。Jebb 的译文是：“波吕涅克斯的不幸的死尸”，这是正确的，但必须补充说，“不幸的”一词本适用于修饰活人。安提戈涅必定是以误用词语的方式说话，因为她和剧本中的任何其他人都没有解释过，除了律法的原因之外，何以一具尸体必须要被埋葬。没有人说过在冥府中有活的灵魂［参《厄勒克特拉斯》（El. 841,1418-1419）］，这些灵魂是因为尸体在这里得到了埋葬才得以进入冥府。①没有人讲到过这种肉体与灵魂之间的分离（参 《厄勒克特拉

① 参 M.Pohlenz, *Die Griechische Tragodie*, 195. 埃斯基涅斯（Aeschines, 389-314?BC, 雅典演说家与政治家——译者注）在评论一条关于赦免被父亲出卖为男妓的儿子养育父亲的责任、同时仍然责令儿子以传统葬礼埋葬其父的法律条令时说，这会阻碍这位父亲在生前获益，而在死后，*ἡνίκα ὁ μὲν εὐεργετούμενος οὐκ αἰσθάνεται τῶν εὖ πάσχει, τιμᾶται δὲ ὁ νόμος καὶ τὸ θεῖον* (1.14)。

斯》245-250）。因为没有任何这一类的解释，所以安提戈涅把一切属于波吕涅克斯的东西都归于他的尸体。她所关照的对象就是他的这具尸体本身。

4.4. 安提戈涅说 *καλύφαι*（埋葬），正如她以前曾说 *ἔχρυφε*（掩盖）；而克瑞昂则说 *κτερίζειν*（葬礼），正如他以前曾说 *ἀφαγνίσαι*（洁净）。对于拒绝给波吕涅克斯举行葬礼，安提戈涅含糊其词，而克瑞昂则相当明确。安提戈涅忽略了仪式中那些与哀悼者的悲伤无关的方面（参 3.1）。二人都说 *μήδε*（*τε*）*κωκῦσαι τινα*（得不到哀悼），不过，克瑞昂是说波吕涅克斯将得不到埋葬，安提戈涅却在此处补充了一句话，说他不能得到哭泣。也许克瑞昂忽略了反对哭泣的禁令，因为与仪式性的哀悼（*κωκῦσαι*）不同，哭泣几乎是无法控制的[参：柏拉图《礼法》959e7-960a2；西塞罗《反庇叟》Cicero *in Pisonem* 8.18）]。

4.5. 安提戈涅说，命令是向城里的人们宣布的，而克瑞昂则说是向城邦宣布的（参 7）。安提戈涅最后称忒拜人为公民（806，参 79，907，30.2），这似乎标志着她的一个重大变化。

4.6. 安提戈涅说，波吕涅克斯会被留给鸟儿们，而克瑞昂则说是要留给鸟与狗；根据报信人的说法——报信人是完全可信的（1192-1193）——他只是被群狗撕碎的（1198，参 1017，17.3）。安提戈涅说，波吕涅克斯的尸体已经被留作鸟儿们甜美的宝藏（treasure-trove），鸟儿们随时看见他，就会快乐地美餐。①克瑞昂说，尸体要让群鸟与群狗吞食，让人们看见他在撕咬中受辱。在克瑞昂这里，看的主语是人们，而在安提戈涅那里则是鸟儿们；因此，克瑞昂想到的是耻辱，而安提戈涅想到的则是快乐。对于克瑞昂来说，吞食波吕涅克斯就如同埋葬埃特奥克勒斯，是表现死者所代表的荣耀或耻辱的方式。而安提戈涅则同情地进入到群鸟的视野，吞食就如埋葬一般，是属于尸体自身的特征。波吕涅克斯是甜美的宝藏，这暗示了波吕涅克斯的珍贵，哪怕他已死。②安提戈涅能够坚

---

① 关于 *θησαυρός*（宝藏）所表达的情感见欧里庇得斯《厄勒克特拉斯》565；柏拉图《礼法》 931a4-5: *πατὴρ οὖν ὅτῳ καὶ μήτηρ ἢ τούτων πατέρες ἐν οἰκίᾳ κεῖνται κειμήλιοι ἀπειρηκότες γήρᾳ*。

② 对照一下菲罗克忒忒斯（Philocetetes，在特洛伊战争中用其父之弓杀死特洛斯王子赫克托耳）对那些不再害怕他的弓箭的群鸟说的话： *ἕρπετε, νῦν καλὸν ἀντίφονον κορέσαι πρὸς χάριν ἐμᾶς σαρκὸς αἰόλας* (1155-1157)。 *καλόν* 表明菲罗克忒忒斯并没有完全怀着恐惧看待自己的食物。*σαρκὸς αἰόλας* 不是"退色的肉"（参见 E 354），而是"光辉/灿烂的肉"；我们想一下普特洛克勒斯［Patroclus，希腊战士，特洛伊战争中被赫克托耳所杀］的 *ἀργέτι δημῷ*(Λ818)和荷马自己的并非仅是讽刺意味的 *στήθεσι*

信他的珍贵，因为她没有预料过他会被吃光。对群鸟而言，她是个用之不竭的大发现。尸体作为尸体并不令她厌恶[参柏拉图《理想国》(Pl. *Rep.* 439e7-440a)，色诺芬《居鲁士劝学录》(Xen. *Cyrop.*1.4.24)]。她第二次到那具正在腐烂的尸体那儿去的时候，卫兵们已经为了避开它的恶臭而退到一个山顶上去了（411-412），而她却一点也不在意。

4.7. 并非副词的 χάϱις（恩典，恩惠）又出现过两次：卫兵说他多谢诸神救了他的命（331），克瑞昂问安提戈涅，如何能以对他的兄弟不恭的恩典来荣耀波吕涅克斯。卫兵的 χάϱις 是用于交换他所受的恩典的，而安提戈涅给予波吕涅克斯的恩典至少部分地是用于换取她在死后将会获得的爱（参 9.4）；但是波吕涅克斯的尸体给予群鸟的恩惠却没有回报。也许波吕涅克斯的这种无私慷慨，使得安提戈涅如此深情地逗留在它旁边，他的尸体显现出一种似乎本来不存在的珍贵，这消弥了波吕涅克斯活着时也许会有的一切缺陷（参 15.3）。安提戈涅也许因此把埋葬波吕涅克斯视为一种向值得施惠者施惠的方式，那值得施惠的，是由于自身，而与律法无关。她第二次前来也许是为了享享眼福，看一看这具她认为布满恩惠的尸体（参 28.1）。

4.8. 关于安提戈涅称克瑞昂为高贵的克瑞昂，见第十七节第 5 段。

4.9. 安提戈涅说，对违抗命令的惩罚是以投石法处死。克瑞昂没有提到这种惩罚，而且安提戈涅也确实没有以这种方式受到惩罚（参 14.1, 43.1）。

第 5 节（第 37-38 行）

> 你现在知道了这消息，立刻就得表示你不愧为一个高贵父母所生的高贵者；要不然，就表示你是个贱人吧。

5.1. 安提戈涅向伊斯墨涅提出了一个挑战，要她表明自己是高贵父母所生的高贵者还是低贱者。安提戈涅不在乎她父母的乱伦婚姻。他们是高贵的，也没有什么东西能妨碍他们后代的高贵；可以预料，血统将

παμφαίνοντας[Λ 100;参 E 295; 索福克勒斯《特洛伊妇女》(Soph. Tr. 94-95)，参 X 73; Tyrt. fr. 7,21-28]。安德洛玛刻（Andromache 特洛伊王子赫克托耳的妻子）为赫克托耳（Hector）的哀哭： αἰόλοι εὐλαι ἔδονται (X 509;参 M 208)也对菲罗克忒忒斯的表达有所影响。

会发挥作用。[①]只是到了死亡迫近之际，安提戈涅才承认，她最痛切的关怀源自父母的乱伦（857-866）。

第 6 节（第 39-40 行）

伊斯墨涅　可怜的姐姐，那么有什么结要我帮着系上，还是解开呢？

6.1. 伊斯墨涅称安提戈涅为无畏的人（参 42, 47）。*ταλαίφρων*（可怜的）一词又出现过两次，都是出自于安提戈涅自己之口（866，876）。她开始称自己为 *ταλαίφρων*，是由于她是乱伦的父母所生，再次说到这个词的时候是由于她就要死去，没有人为她哭泣，没有朋友，也没有婚姻。安提戈涅的出生和命运一起构成了她的可怜。伊斯墨涅称安提戈涅为 *ταλαίφρων*，显然是由于安提戈涅似乎相信，在这种处境下她们还有余地做某件事来表现她们的高贵或低贱。也许安提戈涅也暗示着，对于乱伦婚姻所带来的后代而言，谈论高贵根本就有些奇怪。安提戈涅由谁所生，她敢做什么，以及她受了什么苦，这三者也许是一体的。安提戈涅的勇敢也许与她的可怜有着同一个来源。她或许生来就既勇敢又可怜。

第 7 节（第 41-48 行）

安提戈涅　你愿不愿意同我合作，帮我做这件事？你考虑考虑吧。

伊斯墨涅　冒什么危险吗？你是什么意思？

安提戈涅　你愿不愿意帮助我用这只手把尸首抬起来？

伊斯墨涅　全城的人都不许埋他，你倒要埋他吗？

安提戈涅　我要对哥哥尽我的义务，也是替你尽你的义务，如果你不愿意尽的话；我不愿意人们看见我背弃他。

伊斯墨涅　你这样大胆吗，在克瑞昂颁布禁令以后？

安提戈涅　他没有权力阻止我同我的亲人接近。

7.1. 安提戈涅问伊斯墨涅是否愿意帮她抬尸体，显然是想依照习俗清洗和打扮它（参 1201）；但是伊斯墨涅拒绝帮忙，这迫使她放弃了给

① 参色诺芬《回忆录》[Xen. Mem. 4.4.23]：*πῶς οὖν, ἔφη Ἱππίας, κακῶς οὗτοι γονεῖς καὶ παῖδες τεκνοποιοῦνται, οὕς γε οὐδὲν κωλύει ἀγαθοὺς αὐτοὺς ἐξ ἀγαθῶν τεκνοποιείσθαι.*

予波吕涅克斯她曾给予埃特奥克勒斯和她父母的那所有仪式的想法（901）。她在叙述克瑞昂的命令的时候没能强调仪式，这似乎预示了她后来没能施行仪式。

7.2. 安提戈涅告诉伊斯墨涅，没有什么禁令能够改变这具尸体是她们的兄弟这一事实；尸体不属于这城邦，因此它与禁令无关。尽管由于克瑞昂特别关照，他的命令要人人皆知（31-35），但惟有安提戈涅与伊斯墨涅无可奈何地卷入其中。如果安提戈涅的行事不能证明为对她亲人的不忠，那么她也不会成为城邦的叛徒。

7.3. 伊斯墨涅问安提戈涅，克瑞昂的禁令是否没能吓倒她；安提戈涅回答说，克昂瑞不是她自己，他也无法阻止她作自己的事（参2.2）。如果当时伊斯墨涅象她后来那样说，这是城邦公民的禁令（79），安提戈涅还会作出同样的回答吗？在随后的争论中，她并没有反对伊斯墨涅把克瑞昂与城邦公民等同起来；事实上，她后来接受了这一点（907）。关于城邦是否有权来决定谁可以获得葬礼，其实并不是这两姊妹所关心的问题。

第8节（第49-68行）

伊斯墨涅　哎呀！姐姐啊，你想想我们的父亲死得多么不光荣，多么可怕，他发现自己的罪过，亲手刺瞎了眼睛；他的母亲和妻子——两个名称是一个人——也上吊了；最后我们两个哥哥在同一天自相残杀，不幸的人呀，彼此动手，造成了共同的命运。现在只剩下我们俩了，你想想，如果我们触犯法律，反抗国王的命令或权力，就会死得更惨，首先，我们得记住我们生来是女人，斗不过男子；其次，我们处在强者的控制下，只好服从这道命令，甚至更严厉的命令。因此我祈求下界鬼神原谅我，既然受压迫，我只好服从当权的人；不量力是不聪明的。

8.1. 伊斯墨涅的讲话可以分三个部分。第一部分叙述了她们的父亲、母亲和兄弟们的命运（49-57）；第二部分是三个理由，如果她们违抗克瑞昂的命令，她们就注定失败（58-64）；第三部分是伊斯墨涅为自己作出的结论（65-68）。把这三个部分结合起来的是伊斯墨涅对理智与谨慎的三重诉求：*φρόνησον*（想想，49），*ἐννοεῖν χρή*（必须想想，61），*οὐκ*

ἔχει νοῦν οὐδένα（丧失理智的，68）。伊斯墨涅的中心思想以及她讲话的中心部分，说的是她与安提戈涅是她们家族的仅有的幸存者（参 548，566）。惟有她们才能延续这个家族。安提戈涅从同一个前提出发，得出了不同的结论。由于她们是家族中仅存的成员（3，参 3.2），她们必须与他们相会。伊斯墨涅把家族视为世代的延续——正是她首次提到了海蒙（568）。安提戈涅却看到，她们大家将在冥府相会（73-76；参 892-894，897-899）。俄狄浦斯混淆了辈份（53），所以团聚取代了生育，安提戈涅在死者之外思考未来，俄狄浦斯的混淆恰当地延伸到了安提戈涅的拒绝中。她名字的意思是“生出来取代另一个”，这个名字见证了延续，[①]结果却是指不生育（*antigeneration*）。

8.2. 俄狄浦斯发现自身的罪过和自我惩罚、伊奥卡斯特（*Jocasta*）的上吊自杀，以及他们儿子的相互残杀，在剧本中对应着克瑞昂认罪、欧律狄克（*Eurydices*）的自杀，以及海蒙的自杀。把这两组事件联系在一起的人物就是安提戈涅，她的上吊自杀回应了她母亲的自杀，造成了海蒙和欧律狄克的自杀，并使克瑞昂痛感自己的罪责。

8.3. 伊斯墨涅讲话中仅有一次使用历史的现在时态（*historical present*），是叙述伊奥卡斯特的上吊自杀：伊奥卡斯特“以恶毒的方式对待生命”。她对生命的残害也许是由于对于生育（*generation*）的厌恶（*revulsion*）。她的女儿则正体现了这种厌恶（参 50.3）。

8.4. 对于她们埋葬了波吕涅克斯将会犯下哪些罪过，伊斯墨涅作了三重解释：“如果我们藐视律法就会冒犯僭主的命令或他强大的权威”。[②]律法、命令，以及权力似乎被等同起来了。律法与命令的混淆似乎倾向于一种民主的自负（参《特拉客斯少女》 3.37.3-4；亚里斯多德《政治学》1292a4-37），[③]但是律法与权力的混淆则有种僭政的意味。若人们听从柏拉图笔下的忒拉叙马霍斯（Thrasymachus）的观点，那么正义就是强者的利益这一论断的一个必然结果，就是将这三者等同起来。伊斯墨涅不关心其间的区别，这说明她对这个城邦的基础不抱任何幻想。

8.5. 按照伊斯墨涅的说法，还有另外两个理由来劝阻安提戈涅。**第**一个理由是，她们生来是女人，不适于与男人斗；**第**二个理由是，她们是受那些强者的统治，这些强者有能力让她们遭受更痛苦的事。伊斯墨

① 参：Wilamowitz，*Aischylos Interpretationem*, 92, n.3.

② 对此，Schneidewin 另外给出了一种解释，这种解释是正确的：“伊斯墨涅的意思也可能指，倘若你把这称为 ψῆφος［合法的规定］或 κράτη［权威者的禁令］。”

③ 参：K.J.Dover, *JHS* 1955, 17-20.

涅并不认为克瑞昂的命令是最痛苦的事。如果并没有犯什么罪就遭流放、为奴、或处死，这可能更痛苦些。她们的命运可能变得更好或更糟（参3.2）。

8.6. 安提戈涅对于律法、自然禀赋与力量的理解与伊斯墨涅对立。她提出更高的律法来对抗城邦的律法；她表明自己与克瑞昂同样强大、或者更强，尽管这强大与伊斯墨涅所说的含义并不相同；对生为女人这一事实，她雄辩地沉默着。尽管 γένος（女人）这个词在全剧中出现过十八次，她却从未用过这个词。她也来从不用任何下列同根词（这些词在剧中出现的次数标在括号里）：γένος（种族 7），γίγνομαι（被生出来 6），γενεά（后代 3），γονή（生产 3），γέννημα（生育 2），γόνος（被生的 2），γένεθλον（后裔 1）。只有三次她用了有 γεν-这个词根的复合词：εὐγενής（出生高贵）——要验证伊斯墨涅的高贵（38）；αὐτογέννητος（自生的、乱伦的）——她母亲的乱伦（864）； προγενής（出生在先的，祖先）——作为她祖先的诸神（938）。遥远过去的神圣起源和旋即到来的、有关高贵出身的可能证据，二者之间是她母亲与其亲生儿子的婚姻。安提戈涅自己那意味着不生育的名字和天性，隐瞒了过去与未来之间的纽带，她种种行为的自相矛盾的基础正由此而来。她完全承认血亲关系，也完全拒绝生育（参 1.1）。[①]

8.7. 伊斯墨涅对于埋葬波吕涅克斯的必要没有什么印象；她相信，只要在她请求原谅时援引来自律法、自然禀赋和力量的三重限制，那些地下的亡灵就会原谅她（参《特拉客斯少女》 4.98.6）。伊斯墨涅并不期望她能感化安提戈涅，但是她的确希望能感化 τοὺς ὑπὸ χθονός（那些地下的人）。她越过安提戈涅的固执，诉诸于波吕涅克斯和地下诸神，这迫使安提戈涅进行了她的三次主要辩护（69-77，450-470，905-915）中的第一次辩护。如果埋葬亲人的责任不是绝对的，那么安提戈涅便是在准备做无关紧要的事（περισσὰ πράσσειν）。

① 埃斯库罗斯的《七雄攻忒拜》（*Septem*）的结尾(起码是它的大部份)是出自埃斯库罗斯之手，其最强有力的证据就是少女组成的歌队和安提戈涅，与作为成熟女人的伊斯墨涅之间的对比；索福克勒斯的发明主要在于无性别特征的安提戈涅，并把埃斯库罗斯笔下的埃特奥克勒斯的特征赋予安提戈涅；见 pp.144-151 S.Benardete, Wiener Studien 1967, 22-30。

第9节（第69-77行）

安提戈涅　我再也不求你了；即使你以后愿意帮忙，我也不欢迎。你打算做什么人就做什么人吧；我要埋葬哥哥。即使为此而死，也是件高贵的事；我行了这种神圣的罪，倒可以同他躺在一起，亲爱的人陪伴着亲爱的人；我取悦那地下人的时间，要长过取悦在世上的人，因为我将永远地躺在那儿。至于你，只要你愿意，你就藐视诸神所珍视的东西吧。

9.1. 安提戈涅一开始便十分严厉。哪怕伊斯墨涅过后改变想法，安提戈涅也将不再接受她的帮助。即使伊斯墨涅懊悔，安提戈涅也不会原谅她。我们尚不知道安提戈涅拒绝接受悔改是否得到了诸神的认可，但是克瑞昂在重申了他的强硬立场之后立即作出的忏悔，也没有能改变特瑞西阿斯（Tiresias）的预言，这似乎印证了安提戈涅对伊斯墨涅的忏悔的拒绝。《安提戈涅》情节中有一个明显的缺陷，即，如果克瑞昂立即听从特瑞西阿斯，那么安提戈涅、海蒙和欧律狄克的自杀就可以避免，这个缺陷似乎在事实上是要论证诸神对安提戈涅的认可。一旦克瑞昂颁布了命令，一切就已经太迟了。时间的无关紧要表明了诸神的永恒存在。

9.2. 希罗多德（Herodotus）的一个故事阐明了这一点（6.86）。一个米利都人（Milesian）听说了一个斯巴达人的正义，知道斯巴达国家稳定，就要求那个斯巴达人替他保管他的一半财产；但是很久以后，当这个米利都人的儿子来取回这笔贮藏的财富时，这个斯巴达人却不承认他有这笔财产；不过他决定问德尔斐（Delphic）神谕他该怎么办，神谕威胁说，他的家族将要完全消失；这个斯巴达人立即请求神的原谅，神谕回答说："对神的试探便等于行动"（*ἡ δὲ Πυθίη ἔφη τὸ πειρηθῆναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ποιῆσαι ἴσον δύνασθαι*）。如果说这个故事似乎解释了克瑞昂不能躲避惩罚，那么仍令人疑惑的是，安提戈涅是否恰当地把这个原则延伸到了伊斯墨涅身上，毕竟，伊斯墨涅被迫没能遵守神法与克瑞昂故意抵制神法不可同日而语。这个疑惑首先提示我们：伊斯墨涅乃该剧中仅次于安提戈涅的最重要角色。安提戈涅在其讲话中默默地否认了她的存在，而这只能强调伊斯墨涅的重要（941，参599-600）。

9.3. 安提戈涅在她的辩护中召唤高贵（*καλόν*）、爱（*φίλον*）以及神圣（*ὅσιον*）。安提戈涅没有说，一旦埋葬了波吕涅克斯，她赴死或被杀便美好而高贵；而是说，为做这件事（*τοῦτο ποιούσῃ*）而死是美好或高贵的。安提戈涅借用了爱国战士的语言，他们在战斗中为国捐躯（参194-195；

《埃阿斯》1301-1312)。当她完成了使命，赴死便属正当，或用她后来的话说，这样死去，值得（461-464）；但若说到高贵，则在埋葬亲人与自己的死之间一定要有必然的联系。安提戈涅一定是把她的埋葬行为想像成了战斗。她说 ὅσια πανουργήσασα（行神圣的罪），这句话表明她确实是这样想的。做神圣的事（ὅσια δρᾶν）意味着避免冒犯神圣的事物——比如说，不要亵渎神所；这并不意味着别出心裁地行一些虔敬之事（参256,1349）。[①]所以，不能仅仅把安提戈涅的句子自相矛盾地译为“以我有罪的虔敬”，而是应该更贴近字面，译为“为行神圣之事，什么也不能阻拦”（参 300-301）。安提戈涅从而把普通的埋葬变成了某种很接近于冒生命危险而战的东西。诚然，克瑞昂使这种转变成为可能；但令人疑惑的是，安提戈涅是否无需克瑞昂就能成就她自己。

9.4. 安提戈涅说，这样死去是高贵的，又说她要亲密地与亲爱的人躺在一起，很难说安提戈涅究竟如何来理解这两者之间的联系。这种相互之间的亲密，是来自她死亡的高贵，还是单单来自她的死亡，抑或来自她的虔敬？看来，安提戈涅自己道出了这个丢掉了的联系：“我取悦那地下人的时间，要长过取悦在世上的人，因为我将永远地躺在那儿。”但是这假定的联系却又引起了新的困惑。[②]安提戈涅没有说，她必须取悦那些地下的人是由于她的虔敬行为将会永远使他们开心，她取悦他们是由于她将要永远与他们躺在一起。她把“她要取悦于地下的人更多是由于他们所要的是神圣的”这一虔敬的论题，与“她将亲密地跟他们相处更长的时间”这一希望结合在一起。她在虔敬的论题中省略了“更多是由于他们所要的是神圣的”，以本属于她希望的“更长时间”取而代之。神圣因此转变成了令她自己可爱的方式；但只有通过克瑞昂的命令，这神圣才能成为这样一种方式。安提戈涅在高贵地献身于另一个人的时候能有所收获，其中克瑞昂起了关键作用。“神圣”完全地化解了高贵与爱之间通常的紧张。

9.5. φίλος 一词很模糊。[③]它可以用于指朋友之间的爱，也可以指亲

① 参：E. Fraenkel, *Ag.*（《阿伽门农》），vol. 2,355; K.Latte, *Kleine Schriften*, 337。关于安提戈涅的句子和 ὅσια δρᾶν 之间的区别，见 Thucydides 1.71.1，哥林多人(Corinthians)把行正义之事与避免伤害他人区分开来；这种区分通常并不存在于圣事之中；参色诺芬 《回忆录》 4.4.11。

② 参：R.E.Wycherly, *CP* 1947, 511-512。

③ 关于荷马对 φίλος 这个词的用法，见 E.Benveniste, Le vocabulaire des institutions i-e, vol. Ⅰ, 335-353；但是他断言说，这个词从不用于指亲人，这却不能认为很可靠：πάτερ (父亲) 是被 φίλε 修饰的，但 μῆτερ (母亲) 被 ἐμή (我们的) 修饰。

人之间的爱。安提戈涅在这里似乎同时用了两种含义。她将要躺在那些人那里，那些人因为她为他们所做的事而爱她，同时她也将躺在那些已经爱她的人那里。她必须先与她的亲人会合，让他们成为她的朋友。她用行动来证明她无愧于自己的出身。她重建了这个家，好像人可以自由地进入它。对她亲人的爱几乎成了一件可以选择的事。安提戈涅的令人敬畏的不寻常之处部分地正在于此。

9.6. 安提戈涅的 κείσομαι（躺）与她的 ὅσια πανουργήσασα（行神圣的罪）同样不同凡响。她不是要与波吕涅克斯活着在一起，而是躺在一起；“躺”意味着“躺在那里，死了而且被埋葬了”。安提戈涅的想像并没有越过坟墓（参 4.2）。安提戈涅并没有赋予死人以生气，她想像他们的状态与死尸无异（参 4.3）。然而，如果有人把安提戈涅与波吕涅克斯的关系转变成活人之间的关系，那么安提戈涅似乎是在说着情人的话语：“我将躺下来，亲密地与爱我的人睡在一起。”（参埃斯库罗斯《奠酒人》[Aesch. Ch. 894-895]）也许这两种极端的设想都没有确切地勾勒出安提戈涅对自己所说的话的理解，但在她那里，乱伦的语言与坟墓的语言相合为一，这绝非偶然。

9.7. 安提戈涅最后提到了诸神（伊斯墨涅却从来没有）以及他们所尊崇的事物。或许，高贵、亲爱和神圣一起构成了 τὰ τῶν θεῶν ἔντιμα（诸神所重视的东西）；但是如果把它们分别安在人、死者和诸神头上，那么可以说，安提戈涅的高贵引人注目（参 502-504），她的亲爱引起了死人的爱，她的虔敬在诸神对克瑞昂忏悔的拒绝中得到了印证。对不虔敬者的惩罚是神对虔敬者的奖赏（参 927-928）。

9.8. 在柏拉图的《游叙弗伦》（*Euthyphro*）中，苏格拉底强迫游叙弗洛在两种说法中作选择，一种说法是，神圣之所以为神圣是由于诸神之爱，其结果是，在诸神相互冲突的情感中，神圣失去了其整全；另一种说法是，诸神爱神圣是由于神圣是神圣的，其结果是，要理解“何为神圣”可以不必依赖诸神的引导。在试图理解安提戈涅的时候，我们似乎陷入了类似的困惑。是因为神圣即神圣，安提戈涅才遵照神圣的要求行事呢，抑或由于神圣刚好符合她想做的事才显得她是在遵照神圣的要求行事呢？诚然，目前我们还不能正当地选择其中一种答案；但是它与《游叙弗伦》的相似之处说明，苏格拉底和游叙弗伦何以不能为神圣提出一个令人满意的定义。那篇对话根本没有考虑神圣与灵魂之间的关系：

ψυχή（灵魂）从未出现过。[①]而《安提戈涅》则不同，它几乎不关心除此之外的任何问题。柏拉图认为最好加以省略的东西，被《安提戈涅》提了出来，提出的方式，甚至柏拉图多半也会认可。柏拉图可能确实忽略了他认为惟有悲剧诗人才能给予的东西。

9.9. 在《斐勒布》（*Philebus*）中，苏格拉底列出了灵魂自身体验快乐与痛苦的混合的七种情况：ὀργή（愤怒），φόβος（惊恐），πόθος（渴望），θρῆνος（哀歌），ἔρως（欲爱），ζῆλος（热情），φθόνος（妒忌）（47e1-2）。若不是中间的 θρῆνος，我们会把它们称为灵魂的所有激情（passions）或感情（affections）。θρῆνος 不是一种感情，而是对灵魂的一种感情的表达。严格地说，它是希腊语中等于“挽歌”（dirge）的词，更一般地说，它指任何一种的哀悼。[②]在广义上，它可以伴随苏格拉底所列的任何一种感情；实际上，按照苏格拉底的看法，喜剧也是一种 θρῆνος（50b1-3，c5）。在狭义上，θρῆνος 是把葬礼上的悲哀艺术地、符合习俗地表达在歌曲之中；但是在希腊文以及任何我所知道的语言中，没有一个词可以用于指称面对死者默而不宣的悲伤。为死者的哀痛主要是表达下述这种哀痛（πένθος），它的表达首先是艺术性的、符合习俗的，[③]它表达的场合主要是在葬礼上，这一切都指向了这样一种可能性，即，灵魂的某些方面必然地、本质性地与诗歌及习俗连在一起。这些方面只有在诗歌与习俗中才能大白于天下，因此把它们从诗歌与习俗中分离出来就等于是摧毁它们。然而，如果把它们留在（并留给）诗歌与习俗中，那又会遮蔽它们的本来面目。只有十分巧妙的诗人才能毫无损伤地把它们的本来面目展示出来。[④]

第 10 节（第 78-99 行）

伊斯墨涅　我并不藐视诸神所珍视的东西，只是没有力量和城邦对抗。

安提戈涅　你可以这样推托；我现在要去为我最亲爱的哥哥起个坟墓。

伊斯墨涅　哎呀，不幸的人啊，我真为你担忧！

---

① 我的这个看法归功于列奥•施特劳斯(Leo Strauss)教授。

② 参：E.Reiner, *Die Rituelle Totenklage der Griechen*, 4-5。

③ 参：如 Aeschines 3.77: πρὶν πενθῆσαι καὶ τὰ νομιζόμενα ποιῆσαι。

④ 给人启发的是，柏拉图让雅典陌生人用葬礼的例子来说明，诗人声称自己比立法者高明，这是自相矛盾的（《礼法》 719b12-e5）。

安提戈涅 不必为我担心；好好摆正你自己的命运吧。

伊斯墨涅 无论如何，你得严守秘密，别把这个事告诉任何人，我自己也会保守秘密。

安提戈涅 呸！尽管告发吧！你要是保持缄默，不向大众宣布，那么我就更加恨你。

伊斯墨涅 你是热心去做一件寒心的事。

安提戈涅 可是我知道我正在取悦于我最应当取悦的人。

伊斯墨涅 只要你办得到；但你是心有余而力不足。

安提戈涅 我要到力量用尽了才住手。

伊斯墨涅 追求不可能之事是完全不合适的。

安提戈涅 你这样说，我会恨你，死者也会恨你，这是活该。让我和我的鲁莽为担当这件可怕的事而受苦吧，我不会遭受比卑贱的死更可怕的事情了。

伊斯墨涅 如果你想去的话就去吧，你可以相信，你这一去虽是鲁莽，你的亲人却认为你是可爱的。

10.1. 接下来的十三段话主要是有关安提戈涅计划的可行性。伊斯墨涅说，她天生无力与城邦的公民对抗，但是这并不意味着她蔑视 *τὰ τῶν θεῶν θεῶν ἔντιμα*（诸神所珍视的东西）。她并不是由于认同克瑞昂而屈从于他，她的心意站在安提戈涅一边。而在安提戈涅看来，伊斯墨涅是用她天生的无能，掩盖她对诸神所崇奉的东西的蔑视。她要亲自为最亲爱的哥哥立个坟墓。安提戈涅所说的话远远地超出了她的能力。卫兵报告说，波吕涅克斯尸体周围的土地没有被掘开（249-250）；后来克瑞昂为波吕涅克斯立的坟墓用了许多人力（1203-1204）。安提戈涅也许是很随意地使用了众多表达方式之一，来表示她将埋葬波吕涅克斯；但她那要履行传统责任的强烈愿望，恢复了这个随意的日常用语的完整含义（参 9.6）。如果她不能落实她计划要做的事，那么她的能力就不比伊斯墨涅大，而对她也必须只能在意愿上进行评判。此外我们也不清楚，她能否算是以最起码的方式成功地埋葬了波吕涅克斯。如果说她没有在第一次尝试中完成葬礼，那么她是在第二次做此事的时候受到了卫兵的阻挡；如果说她确实在第一次尝试中就已经完成了葬礼，那么就很难理解她为什么又第二次到那地方去（参 25.4）。除此之外，还有别的困难。如果说波吕涅克斯的尸体需要第二次掩埋，意味着卫兵拂去她撒在尸体上的泥土令她的埋葬行为化为乌有，那我们就可以绝对地说，安提戈涅的

计划失败了。这样一来，伊斯墨涅坚持认为她们自己的软弱，原是恰当的。如果那些地下的人看重的是意愿而不是成就（参 9.1, 9.2），那么也可以确保伊斯墨涅会像安提戈涅那样得到他们满怀爱意的接纳，只有他们苛求人去做不可能之事，伊斯墨涅在他们的眼中才会显得不如安提戈涅。

10.2. 还有一个更可怕的可能：那些地下的人甚至不理会安提戈涅的勇敢，他们反而会由于她的失败而对她和伊斯墨涅一同加以谴责。当初，雅典人曾谴责那些未能在阿吉诺思（Arginusae）战后把战士的尸体带回来的将军，而目前这种可能性正依赖于人们如何理解那些雅典人的谴责。虽然雅典人后来为他们的判决感到后悔，但令人奇怪的是，为什么那些将军的辩护——暴风雨的突然降临挫败了将军们的努力——没能立即说服他们；或者，正如他们的辩护者所说的，无能并不能证明是背叛（参色诺芬，《希腊志》 1.7.33）。是什么使他们违反了自己的对被控告者必须予以个别审判的法律？如果说单凭意图不够，在处理神圣事情的时候无能也不是貌似有理的借口，只有在最严格的意义上符合法律才是无辜，那么，安提戈涅优越于伊斯墨涅的事实就会缺少神圣的认可，这种优越反倒更接近于疯狂。

10.3. 在《俄狄浦斯在科罗诺斯》（*Oedipus at Colonus*）[①]中，俄狄浦斯误用了欧墨尼得斯（Eumenides）的圣殿，在忒修斯（Theseus）让他受到雅典的保护之后，歌队要求俄狄浦斯为自己的冒犯洁净自己。当歌队仔细地向他解释了仪式之后，由于悲伤和瞎眼使他无法行事，俄狄浦斯转向自己的两个女儿，要求她们中的一个替他完成这些仪式："我相信，只要灵魂虔诚，便足以偿还千万的债"（498-499）。伊斯墨涅接受了使命离去；接下来就听说克瑞昂的人把她抓住了（818-819）。我们可以怀疑，伊斯墨涅是否真的使他的父亲得到了洁净。如果我们承认她其实没有完成仪式，而又不接受他父亲至死都没有得到洁净这种可能性，那么俄狄浦斯愿意受洁净的意愿就等于让他得到了洁净。若果如此，伊斯墨涅就仍会因其圣洁而得到与安提戈涅同样的赞扬。阿吉诺思海战和《俄狄浦斯在科罗诺斯》这两个极端事例至少表明，要理解那种把安提戈涅的高贵与虔敬连在一起的东西是何其困难。

10.4. 伊斯墨涅为安提戈涅担心，安提戈涅认为这是伊斯墨涅为自己害怕，没有能力藐视城邦公民而我行我素。她吩咐伊斯墨涅摆正（keep

---

① 古希腊悲剧作家索福克勒斯的作品，写的是俄狄浦斯的命运。——译者注

upright）自己的命运。人们通常认为，πότμος（命运）不是某种凡人可以控制的东西（参 fr.871），若无限定性形容词（参《特洛伊妇女》.88），这个词通常得保留其一般含义——邪恶的命运或死亡；事实上，这两种用法在其他悲剧中似乎都没有出现过。[①]安提戈涅在另外两个地方用了 πότμος ，一次是降临在拉布达科斯（Labdacus）[②]家的厄运（860），另一次是她没有朋友为其哀哭的死（881）。因此，安提戈涅也许不只是在嘲笑伊斯墨涅的懦弱。伊斯墨涅不必为安提戈涅担心，因为她的行为及后果是她的命运，没有什么能使改变它（参 235-236）；如果伊斯墨涅以为，她的命运掌握在自己手中，而不只是她家族固有劫数的一部分，那她就是瞎了眼。若这些含义中的第一个成立，那么安提戈涅似乎是在选择她自己命运（参 9.5）；若第二个含义成立，那么安提戈涅在这里便透露出，她明白自己的所谋、所行，以及所遭受的痛苦，都与她是谁以及她从哪里来密切相关（参 5.1）。

10.5. 伊斯墨涅乞求安提戈涅不要把她的计划告诉任何人，而且她自己也会这样做，她希望能向安戈涅表明，她想尽自己的所能来推进安提戈涅的计划；但是安提戈涅拒绝了这个谨慎之策，吩咐她向每一个人告发自己。这样看来，安提戈涅其实并没有计划；她只有一个意愿。假如伊斯墨涅从字面上听从安提戈涅的话，那么安提戈涅在第一次尝试之时便已失败，她就不可能为波吕涅克斯做成任何事。安提戈涅似乎认为，她的被捕至关重要，而她的成功却无关紧要。这样，我们就开始理解她所说的话是什么意思了：对她而言，在埋葬波吕涅克斯的时候死去是高贵的，或者我们现在应该把这话译成，在力图埋葬波吕涅克斯的时候死去是高贵的（参 9.3）。对她而言，义无反顾并不意味着使用伎俩。尽管如此，安提戈涅还是轻易地得逞了，在听说克瑞昂的戒备、听到伊斯墨涅似乎有理的顾虑之后，这一点尤其令我们感到惊奇。

10.6. 安提戈涅对被捕的漠然激出了伊斯墨涅这样一句话，说她热心于寒心的事。根据剧本的上下文，以及奥德修斯（Odysseus）对双关语 ψυχή（生命、魂）与 ψῦχος（冷酷）的借用（参 555），我们不免这样来理解伊斯墨涅的话：安提戈涅献身于有关尸体与“死灵魂”的冷酷无情的律法，表现了生命本身毫无矫饰的全部激情（参《俄狄浦斯在科罗

---

① 品达（Pindar）在几个地方用过中性的 πότμος，但都远远不是处于人的自我控制之下的。

② 拉布达科斯是拉伊奥斯的父亲，俄狄浦斯的祖父。——译者注

诺斯》621-622)。[①]伊斯墨涅现在明白，安提戈涅不只是要实现律法的要求，因为她清楚地知道，遵从律法并不是非得放弃策略不可［参《赫拉克勒斯》(Her. 2.121e2)］。冷静的头脑也许拒斥虔诚的心，但是它当然并不妨碍人们神圣的礼仪。安提戈涅的回答同样也承认，在她关怀之中的主观的热情与客观的冷酷并不相符，但她说，她知道她是在取悦那些最应该取悦的人，就这样她把二者调和了起来。她对死者的取悦居于律法与她的热情之间，而律法似乎系统地阐述了家庭之爱的责任。如果留意一下律法的受惠者，那么律法的冷酷便消融在它们的温情之中。

10.7. 安提戈涅说，她知道自己是正在取悦而不是将要取悦死者。这是她第一次用现在时态来讲述死人会如何器重她。安提戈涅对现在时的使用可以按两种方式来理解：要么是，无论她的意愿本身实现与否，都足以取悦死者；要么是如伊斯墨涅所理解的那样，现在时反映了安提戈涅愿望的强烈，没有什么东西能够令她（ *πανουργήσασα*）沮丧，她想像这事已经做成了。伊斯墨涅想，只有成功，安提戈涅才可以确信她取悦了死者，这要看她的能力，但安提戈涅的能力远远不够，只有安提戈涅对不可能之事的爱，才能解释她何以心甘情愿尝试这样做。安提戈涅并未否认这种指责，她只是说，她将努力到力尽之时。安提戈涅似乎坚信尝试是最重要的，她并没有指望成功。伊斯墨涅接着说到，追求不可能之事是完全不合适的；这个建议无异于说，安提戈涅所做的事是不光彩的，安提戈涅因此怀恨说：伊斯墨涅立即便会受到安提戈涅的憎恨，还会受到波吕涅克斯长久的憎恨。对安提戈涅尝试的回报以及对伊斯墨涅回避的惩罚都基于同一个原则：那些地下的人的爱或憎，依据的是一个人追求不可能之事的意愿。他们爱那些努力了但是失败了的人，爱那些从容就死的人。伊斯墨涅天生没有能力去自杀，这证明她理当受惩罚。

10.8. 以 *μηχαν-*（办法，技艺）为词根的词出现了七次，伊斯墨涅用了三次，歌队用了三次，克瑞昂在这两个三次之间用了一次。伊斯墨涅说，1）她天生没有 *μηχανή* 藐视城邦而我行我素（79），2）安提戈涅是在爱那些没有 *μηχανή* 的东西(92)，3)不应追求没有 *μηχανή* 的东西(92)；歌队说 1）人依靠 *μηχαναί* 胜过行走于山间的野兽（349），2）人设法逃脱了没有 *μηχανή* 的疾病（363），3）人在他的艺术的 *μηχαναί* 中拥有某种意想不到的高明（365）；克瑞昂说，人在受到公共事务的考验之前，没有什么 *μηχανή* 来得知他的 *ψυχή*（灵魂）、*φρόνημα*（气质）以及 *γνώμη*（判

---

① 关于 *ψυχροῖσι* (冷酷无情) 的省略法，见 A.D.Knox, CQ1931, 208。

断力)(175)。伊斯墨涅的三个不可能与歌队的三个可能相配，因为歌队所说的“无计可施的疾病”指的是“看起来无计可施的疾病”。人所面对的真正无计可施的场合是死亡（361-362）。因此，安提戈涅对不可能之事的爱其实就是她对死亡的爱（参 220)。她对冷酷事情的热诚正是这种 *ἔρως τοῦ θανεῖν* （对死亡的爱），而后，*ἔρως* 一词拼出了不生育的一种后果，而不生育正是她的名字所蕴涵的意义。

10.9. 安提戈涅对不可能之事的爱，以及人对不可能之事的超越，似乎驳斥了克瑞昂关于没有从政实践就不可能知道一个人的灵魂（soul)、气质（temper)，以及判断力（Judgment）的论断；但如果把他的意思引申为，只有在与城邦的对抗中人才能被认识，那么安提戈涅对于城邦毫无掩饰的藐视以及机巧的人对城邦保持的中立（365-370）就都表明，克瑞昂把城邦理解为人必不可少的试金石，是正确的。在某种程度上，城邦处于两种勇敢之间，一种以死为其仅有的界限，另一种以死为其仅有的目标。而且，如果安提戈涅爱不可能之事并不只是偶然地表现在遵从神法的不可实现的努力之中，如果这两者之间有某种联系，那么城邦就会处在藐视不可能之事的人与要求不可能之事的神之间。城邦的安危将取决于两种东西，一种是诸神所要求的不可能之事，另一种是人作为人所藐视的不可能之事。由于这两种不可能对城邦而言缺一不可，因此城邦就不能完全地服从其中的任何一个。因此，安提戈涅似乎是在不遗余力地捍卫城邦的一个根基，而城邦本身却无法不遗余力地对这根基进行捍卫。

10.10. 安提戈涅说，她不会遭受比卑贱的死更可怕的事情了。这样说话几乎是对她意愿的遗忘，因为她在不知不觉之中暗示了，她所可能遭受的最可怕的事，并不是波吕涅克斯得不到埋葬（参 2.2, 8.5)。她把她行为的高贵转变成了她死亡的高贵，好像惟有她的死才能证明她行为的高贵（参 9.3)。安提戈涅忽视伊斯墨涅让她要点小手腕儿（如果“手腕儿”这个词不是太刺眼的话）的建议，就这样她模糊了这两者之间的矛盾。替代高贵的死的并非卑贱的死，而是活下去（参 555)；而活下去可以有两种方式：或者彻底抛弃意愿，卑贱地活着，或者努力去做，但不要被抓住。安提戈涅拒绝了这两种活法，但是她反讽地将自己对第一种方式的拒绝称为 *δυσβουλία*（鲁莽），而这个词在她对第二种方式的拒绝里则丝毫也没有反讽的意味。计划的缺乏虽然令她不能成功地执行自己的意愿，倒也保证她能够去死。

10.11. *πάσχειν*（受苦）一词出现了七次，其中五次出自安提戈涅之

口（96两次，236［卫兵］，926，928，942，995［克瑞昂］）。她以嘱咐伊斯墨涅让她为“这件可怕的事”而受苦开始，又以命令歌队看她这样一个虔诚的人在什么人的手下受苦而告终。她对受苦的鄙视最后让位于她对自己苦难的义愤。她用 *παθεῖν τὸ δεινὸν τοῦτο*（为这件可怕的事受苦）反讽地指称她高贵的死（ *καλῶς θανεῖν*）；但是如果她后来能够对她的苦难感到义愤，那么这个词的字面意思一定是实情。*καλῶς θανεῖν*（高贵地死）并不等于 *παθεῖν τὸ δεινὸν τοῦτο*（为这件可怕的事受苦），死本身并无高贵可言，正如在人死的时候高贵没有什么意义一般（安提戈涅明白这一点，而克瑞昂却不明白）（参4.1）。人可以在促成死亡的行为中表现出高贵，或者如果行为伴随着死亡，那么甚至在死亡本身之中也可以表现出高贵（参9.3），但是反之则不然（参柏拉图《斐多》118a6-12）。由于安提戈涅佯称她的行为与死亡将是同步的，她现在能够把死对她有何意义的知识对自己掩盖起来（参 36）。安提戈涅对有关埋葬的律法充满激情的顺从，伴随着她对死亡意义的强烈意识（参4.5），这种顺从也许在她的自欺之中茁壮成长。

10.12. 伊斯墨涅结束这次对白的方式，跟安提戈涅引出对白的方式相同。她的 *ἀλλ' εἰ δοκεῖ σοι*（如果你想去的话）重复着安提戈涅的 *σοὶ δ' εἰ δοκεῖ* （如果你愿意的话）（76）；但安提戈涅那个条件句的结论，是责备伊斯墨涅不尊重诸神所尊重的东西，而伊斯墨涅这个条件句的结论则确认说，安提戈涅是她朋友们（波吕涅克斯、伊斯墨涅自己以及她们的整个家庭）亲爱的人、安提戈涅应该继续行事。伊斯墨涅由此分开了安提戈涅必须合在一起的东西。伊斯墨涅看不到安提戈涅的可爱与她的虔敬之间有什么联系（参10.3），尽管疯狂能痛苦地与可爱相契，她却不认为疯狂能与虔敬相契。她似乎忘记了有神圣的疯狂这种东西。

第11节（第100-161行）

歌　队　（第一曲首节）阳光啊，照耀着这有七座城门的忒拜的最灿烂的阳光啊，你终于发亮了，金光闪烁的白昼的眼睛啊，你照耀着狄尔克的流泉，给那从阿尔戈斯来的全身披挂的白盾战士带上锐利的嚼铁，催他快快逃跑。（本节完）

歌队长　他们为了波吕涅克斯的争吵，冲到我们土地上，像尖叫的老鹰在我们上空飞翔，身上披着雪白羽毛，手下带着许多武士，个个头上戴

着马鬃盔缨。

歌　队　（第一曲次节）他在我们房屋上空把翅膀收敛，举起渴得要吸血的长矛，绕着我们的七座城门把嘴张开；可是在他的嘴还没有吸饮我们的血，赫菲斯托斯的枞脂火炬还没有烧毁我们望楼的楼顶之前，他就退走了，战斗的声音在他背后多么响亮，龙化成的敌手是难以抵挡的啊。（本节完）

歌队长　宙斯十分憎恨夸口的话他看见他们一层层潮涌而来，黄金的武器铿铿响，多么猖狂，他就把霹雳火拿在手里一甩，朝爬到我们城垛上高呼胜利的敌人投去。

歌　队　（第二曲首节）那人手里拿着火炬，一翻身就落到有反弹力的地上，他先前在疯狂中猛烈的喷仇出恨的风暴。但是这些恐吓落空了；伟大的阿瑞斯，我们的右边的马，痛击其余的敌人，给他们各种不同的死伤。（本节完）

歌队长　七个城门口七员敌将，七对七，都用铜甲来缴税，献给宙斯，胜负的分配者；那两个不幸的人，同父同母所生，却是例外，他们举着胜利的长矛对刺，双方同归于尽。

歌　队　（第二曲次节）既然大名鼎鼎的尼克已来到我们这里，向着有战车环绕的忒拜城微笑，我们且忘掉刚才的战争，到各个神殿歌舞通宵，让那位舞起来使忒拜土地震动的巴克科斯来领队吧！（本节完）

歌队长　且住；因为这地方的国王克瑞昂，墨若叩斯的儿子来了，他是这神赐的新机会造成的新王，他已发出普遍通知，建议召开临时长老会议，他是在打什么主意呢？

11.1. 组成歌队的长老衬托出安提戈涅独特的伟大，在现存希腊悲剧中，她是惟一一位没有妇女歌队来安慰的受难女英雄。伊斯墨涅就是这样一个歌队的象征；所以安提戈涅并不需要这种只有女人才能给予的安慰，这一点在歌队进场之前就已明明白白。在索福克勒斯现存的剧本中，惟有《安提戈涅》缺少 φιλος 的复数呼格形式（参 45.1）。

11.2. 作为一首爱国感恩赞美诗，这个进场曲已是再好不过；而歌队所唱的所有合唱歌也同样恰到好处。人类机巧的勇敢、安提戈涅致命的疯狂、爱的力量、安提戈涅受苦的先辈和狄奥尼索斯（Dionysus）的祈祷，歌队对其中的每一个主题都予以了完美的表达。歌队拒绝在各主题之间进行调和，这部分地造就了它们各自的完美，每个主题都依次成为全部的真理，每一个主题都成为全部的视野。歌队在每个主题上都如安

提戈涅与克瑞昂一贯所是的那样极端，但他们观察角度的持续转变使它们远比每一个单个的主题都要平和。它们的平和不是来自于执着于清醒见解的坚定，而是恰恰相反。歌队轻而易举地从无限的大能转入到人（第一合唱歌），再转入到无限大能的爱若斯（Eros）（第三合唱歌），在每一时刻他们都被完全地打动，根本不会考虑到主题之间的调和。平和在很大程度上所依赖的随机应变（adaptability），也许从未得到过如此杰出的讽仿。这剧本最后的话说，平和是幸福的主要内涵，这话在歌队的口中，真是既真实又空洞（参 65.1）。歌队缺乏坚定，这令他们的话自相矛盾地既深刻又轻率，但对于其言辞准确地反映出其灵魂的安提戈涅而言，这样的歌队正好合适。安提戈涅遵从的律法通过安提戈涅彰显出来。歌队永远都不会理解，她对冷心之事的热心并非偶然的巧合。

11.3. 对忒拜的三重提及（对照三次提及她的城门和 γῆ（大地））把这些合唱歌结合在一起：忒拜——这从未被太阳如此美丽地照耀过的地方（102）；忒拜——这应和着胜利之神欢快来临的、欢乐的地方（149）；忒拜——这彻夜的欢庆者，狄奥尼修斯将主宰着他们（153）。合唱歌从一夜（注意三个词的连用：太阳 φανέν, 照耀 φάος, 发亮 ἐφάνθης）转到另一夜，前一夜的恐怖已为太阳驱散，后一夜则应许人们忘却这些恐怖。与第一曲首节（strophe）呼应第二曲次节（antistrophe）类似，第一个抑抑扬格（anapaestic）也呼应着第三个抑抑扬格，前者描写了波吕涅克斯、波吕涅克斯与埃特奥克勒斯之争，以及波吕涅克斯所召集的军队，后者描写了阿尔戈斯人丢盔弃甲以及两个兄弟的死；第二曲首节呼应着第一曲次节，前者说的是赫菲斯托斯（Hephaestus）和阿瑞斯（Ares），后者描写的是 πυρφόρος（带着火焰的）卡帕纽斯（Capaneus）[1]和阿瑞斯。第二个抑抑扬格是合唱歌七个部分的核心，它是献给宙斯的——那用闪电惩罚了那些口出狂言者的神灵（参 1350-1353）。在这种“环状结构”中，合唱歌也从由赫菲斯托斯、阿瑞斯，以及宙斯诸神主持的战争本身，转入到了由宙斯、尼克（Nike）[2]，以及巴克科斯（Bacchios）[3]诸神决定的胜利及其后果，Ἄρης δεξιόσειρος （得力助手阿瑞斯或直译成右边的阿瑞斯）促成了从第一个三元结构到第二个三元结构的过渡。第一个三元结构写的，是赫菲斯托斯——敌人火把的火焰、阿瑞斯——敌军撤退时的喧哗和宙斯——把闪电掷向卡帕纽斯的神，在描写胜利的忒拜城的第

---

① 卡帕纽斯，攻城七雄之一。——译者注

② 尼克，胜利女神。——译者注

③ 巴克科斯，酒神狄奥尼索斯的别名。——译者注

二个三元结构中，它们似乎都有对应者。在那里，ἐλελίχθων（震动大地的）巴克科斯的领舞，取代了 βακχεύων（疯醉的）卡帕纽斯坠落时（ἀντιτύπᾳ γᾷ）的砰然落地声；μεγαλώνυμος（大名鼎鼎的）胜利女神带来的荣誉，取代了 πάταγος Ἄρεος（阿瑞斯的喧哗）；献给胜利的分配者宙斯的战利品——铜甲，取代了赫菲斯托斯的火——在那里，赫菲斯托斯应当被看成 χαλκεύς（铁匠）（参 52.4）。

11.4. 合唱歌与戏剧平行演进。合唱歌从 ἀκτὶς ἀελίου（阳光）走向 χοροῖς παννυχίοις（整夜的舞蹈）和 ἐλελίχθων Βάκχιος（震动大地的巴克科斯）；戏剧则从黎明之前写到黎明（参 1.1），再到正午——那时，突然刮起的沙暴预示安提戈涅将再次回到波吕涅克斯的尸体那里（416），再到安提戈涅告别阳光（808,879），①再到歌队召唤狄奥尼索斯——这引领着喷火众星的神，提伊亚（Thyiads）②以整夜疯狂的跳舞向他致敬（1146-1154）。歌队似乎在开始就感到了这一天将如何展开，但是他们的这种先知先觉完全是由于他们全神贯注于当下的要求，而不是由于他们对事情的本质有何洞见。有关安提戈涅不得不说的一切，歌队以这样那样的方式作了诉说，他们甚至在这里照搬了剧本的节奏，但是，他们却从未理解自己所说的一切。他们是智慧的喉舌，但他们自己却并不智慧。就这样，他们让那个无所不在的索福克勒斯始终不露形迹。如果说安提戈涅最后变得完全透明，以至于从深处去解读她就像从表面去解读她那般轻易（“深处”的第一个标志就是她名字的含义），那么索福克勒斯则刚好相反，他始终是模糊的，他智慧的每一处显现都与其源泉断开。最终的冲突也许并不存在于安提戈涅与克瑞昂之间，甚至也不是存在于这个家庭与城邦之间，而是存在于安提戈涅与索福克勒斯之间，安提戈涅始终是她自己所表现出来的那个安提戈涅，而索福克勒斯则从未是他自己所表现出来的那个索福克勒斯。（参 37.5）

11.5. 合唱歌有一种人们通常称之为诗意的特征，它显示了歌队令人惊异的精湛技艺。合唱以十一种不同的方式刻画了十一种不同的存在，对这十一个不同的存在，我们给它们、或可以给它们一个独特的专名。看起来，合唱歌真是极尽生动。1）太阳既像是阿尔戈斯人溃退的象征也像是其溃退的原因，它就在这两个意象之间翱翔：人们看它，它也在看、在运行、在开始运动；2）波吕涅克斯与鹰的比喻融合得如此密切，以至

① 808-809 的韵律形式与 100-102 相同。

② 提伊亚（Thyiads），卡斯塔里奥斯之女，首先崇拜酒神。后来从雅典向往帕尔那索斯山崇拜酒神的雅典妇女也被叫做提伊亚。——译者注

于那个句子把只能归于老鹰的东西也归于他；3）赫菲斯托斯似乎只是火的名字（参 1007,1126）；4）阿瑞斯却不只是战斗的喧哗，因为与 *πάταγος Ἄρεος*（阿瑞斯的喧哗声）对应的，是 *ἀντιπάλου δυσχείρωμα δράκοντος*（“未能征服它的对手——龙”），通过龙牙的故事[1]，阿瑞斯被激发出了更高的生命，这生命并非拟人手法所能给与；5）宙斯完全是活生生的人形神：他憎恨、听、看，并击倒恶人；6）匿名的卡帕纽斯不只是人：他在向着忒拜人吹起仇恨的狂风的时候，是受到了神的鼓舞（巴克科斯似的（*βακχεύων*））；7）阿瑞斯像波吕涅克斯那样与战马的比喻融合在一起，而战马又与战车和战士的比喻融合在一起，阿瑞斯宛如推动 *πολυάρματος*（有许多战车的）忒拜城的灵（149）；8）宙斯这翻转着战争浪潮的神，人们用战利品供奉他；9）悲惨的波吕涅克斯和埃特奥克勒斯完全是人，他们拥有同一对父母，又一同死去；10）尼克带来、感受并表现着她的快乐情感；11）巴克科斯这令大地震颤的神灵，人们祈求他出席整夜的舞蹈。

要在任何存在等级上来安排这一系列存在都极为困难；因为，我们不知道应当按照什么原则来建立这个存在等级。如果我们大胆地不按一贯的字面意义——指歌队自身所能认可的、对他们语言的字面阅读——来考察这些存在，那么歌队也许会承认：波吕涅克斯和埃特奥克勒斯 9）与叫做波吕涅克斯的鹰相距甚远 2)；与此类似的还有，阿瑞斯的喧哗 4）与作为战马、战士、和战车的阿瑞斯之间的差距 7)；击溃敌军的神灵宙斯 8）与施行正当惩罚的神灵宙斯的差距 5)；巴克科斯式的卡帕纽斯 6）与巴克科斯本人的差距 11)；松树似的赫菲斯托斯（3）与灿烂的白昼之眼的差距 1)；卡帕纽斯奋力高呼的胜利 2）与在忒拜人的欢乐中欢乐的尼克的差距 10)。剧本中未阐明的主题突现出尸体的存在（参 4.3, 9.6），如此众多鲜活的存在自始便向我们呈现出来——从诗意的波吕涅克斯，到平淡无奇的波吕涅克斯和埃特奥克勒斯（两极之间，鬼影幢幢），这一切意味深长，如果回想一下安提戈涅所说的、那句显然搅乱了我们对生死一般理解的话 *ἡ δ' ἐμὴ ψυχὴ πάλαι τέθνηκεν*（“我的生命早就死了”，559-560），我们便尤其觉得如此。[2]

11.6. 对于歌队而言，可以策略性地忽略埃特奥克勒斯，所以歌队只是匿名地提到他，甚至没有指出他的名字的词源（参埃斯库罗斯《七雄

---

① 关于 *χείρωμα* 见 E.Fraenkel, *Ag*, 1326；此处参见 Muller。

② 还有另外几个段落印证了歌队在此处歌唱方式的重要意义：487(29.3)；658-659(39.3)； 854(46.7)；1007(52.4)。

攻忒拜》829-831），他们只是说，他和他的兄弟值得同情（στυγεροῖν），再没有说别的什么；看起来，他显然不是克瑞昂所认为的那种配称为aristeia（优秀）的人（参 4.1）。的确，歌队从未再提及埃特奥克勒斯，也未再提及波吕涅克斯，一旦他们不再是什么事的直接起因，歌队对这二人就再也没有什么兴趣了。既然他们死了，他们就什么也不是了（参3.2）。因此，歌队没有在这里把埃特奥克勒斯说成忒拜的前任统治者，现在，克瑞昂是王，他们只关心克瑞昂对这个新的局面有何筹划（155-161）。克瑞昂是由于知道他们对拉伊奥斯（Laius）家族的忠诚而有意召集他们的（164-169），因此，他们的沉默便显得很奇怪。不过，他们把胜利完全归因于诸神，这个理由若不能解释他们何以对埃特奥克勒斯的统治保持沉默，至少可以稍稍解释，他们何以对埃特奥克勒斯的aristeia（优秀）保持沉默。[①]在宙斯和阿瑞斯直接参与的战争之中，人的优秀根本无足轻重。然而不能由此推断，歌队认为人的作用受到诸神的严重局限，因为第一合唱歌只承认死是人的限制。因此，歌队只有零碎的信念，每一点信念都只能在唤起它的场合之中存留（参：11.2）。

11.7. 如果说歌队对波吕涅克斯的叙述比对埃特奥克勒斯更完整，那么这并不是由于，波吕涅克斯的叛国、对诸神的不敬，以及故意杀死同胞兄弟的行径引起了他们的愤慨（参 199-202），因为他们不加区别地给阿尔戈斯军队定了俾睨神明（hubris）之罪，而且只是单把卡帕纽斯挑出来特别责骂一番。第 112 行的脱漏使得这个句子的意思不太明确，但是，看来他们对波吕涅克斯并无恨意。波吕涅克斯只是阿尔戈斯人的首领，对他的描写轻易地就溶入了对整个军队的描写之中。只有追溯他名字的词源，才会使他特别起来、才能使他在某种程度上对这场战争负有责任。歌队对波吕涅克斯的温和，以及他们对埃特奥克勒斯的漠不关心，二者相合，暗示了克瑞昂没有明智地选好他的支持者。如果克瑞昂不能够正确地判断歌队的脾气，那他在不得不面对安提戈涅的时候注定也会不得要领。

第 12 节（第 162-210 行）

克瑞昂　长老们，诸神摇撼我们城邦这首航船,现在他们又让它平安地稳

① 参：A.Maddalena, *Sofocle*, vol. 1, 55。

定下来；因此我派使者把你们召来，你们是我从市民中选出来的，我知道得很清楚，你们永远尊重拉伊奥斯的王权；此外，在俄狄浦斯执政时期和他死后，你们始终怀着坚贞的心效忠他们的后人。既然两个王子同一天死于相互造成的命运——彼此残杀，沾染着弟兄的血——我现在就接受了这王位，掌握着所有的权力；因为我是死者的至亲。

一个人若是没有执过政，立过法，没有受过这种考验，我们就无法知道他的灵魂、气质和判断。任何一个掌握着全邦大权的人倘若不坚持最好的政策，由于有所畏惧，把自己的嘴闭起来，我就认为他是最卑鄙不过的人。如果有人把他的朋友放在祖国之上，这种人我瞧不起。至于我自己，请无所不见的宙斯作证，要是我看见任何祸害——不是安乐——逼近了人民，我一定发出警告；我决不把城邦的敌人当做自己的朋友；我知道惟有城邦才能保证我们的安全；要等我们在这只船上平稳航行的时候，才有可能结交朋友。

我要遵守这样的原则，使城邦繁荣幸福。我已向人民宣布了一道合乎这原则的命令，这命令和俄狄浦斯两个儿子有关系：埃特奥克勒斯作战十分英勇，为城邦牺牲性命，我们要把他埋进坟墓，在上面供奉每一种随着最英勇的死者到下界的祭品；至于他弟弟，我是说波吕涅克斯，他是个流亡者，回国来，想要放火把他祖先的都城和本族的神殿烧个精光，想要喝他族人的血，使剩下的人成为奴隶，这家伙，我已向全体市民宣布，不许人埋葬，也不许人哀哭，让他的尸体暴露，给鸟和狗吞食，让大家看见他被作践得血肉模糊！

这就是我的魄力；在我的政令之下，坏人不会比正直的人受人尊敬；但是任何一个对城邦怀好意的人，不论生前死后，都同样受到我的尊敬。

12.1. 克瑞昂的讲话可以分为三个主要部分：他统治的合法性（162-174）、他统治的原则（175-191）、他的第一个统治行为（192-206），在行动中，克瑞昂重申了他的统治原则（207-210）。克瑞昂讲话的主题是*polis*（城邦），这个词总共出现了七次，每个主要部分中各出现两次，一次出现在对统治原则的重申中（162,167,178,191,194,203,209），每个主要部分本身也都由三小部分组成的：第一个主要部分讲述拉伊奥斯、俄狄浦斯，以及俄狄浦斯的两个儿子的统治；第二个主要部分讲述只有通过从政才能考验出来的人的 *ψυχή*（灵魂）、*φρόνημα*（气质）和 *γνώμη*（判断力）；第三部分讲述波吕涅克斯反叛国家、反叛诸神和反叛兄弟这三重

罪过（参 27.1）。

12.2. Jebb 对克瑞昂讲话开头部分的误译，使人们本来容易忽略的东西变得明显起来：“先生们，我们国家这只航船，在巨浪中颠簸之后，诸神再一次把它平安地稳定下来了”。然而，克瑞昂其实是说，诸神摇撼了（这只航船），然后又使它恢复平稳（参《俄狄浦斯在科罗诺斯》394）。克瑞昂似乎一下子就赦免了波吕涅克斯的一切战争罪咎，也剥夺了埃特奥克勒斯所有的胜利功绩。克瑞昂走得比歌队还要远，歌队只是把胜利归因于诸神，但并没有免去阿尔戈斯人的罪（参 11.6）。无论是什么理由使得克瑞昂认为诸神负有全部的责任（也许是俄狄浦斯对他的儿子们的诅咒），他的 *σείσαντες ὤρθωσαν*（把它平安地稳定下来），迫使我们去反思他接下去四行之后所说的话 *ἡνίκ' Οἰδίπους ὤρθου πόλιν*（在俄狄浦斯执掌城邦的时候）。如果克瑞昂是在暗指瘟疫，那么他等于是说，俄狄浦斯就是那摇撼城邦之后又使它平稳的神明，因为他既引起了瘟疫，又消除了它。似乎更有可能的是，克瑞昂是暗指斯芬克司（Sphinx），若是这样，那么我们只能理解为是诸神摇撼了城邦，而俄狄浦斯使之恢复平稳。然而，克瑞昂不可能暗指这两者之中的任何一种可能性，不仅这个过去片断时[①]的 *ὤρθου*（执政）排除了这两种可能性，而且克瑞昂之所以提到俄狄浦斯，既不是因为他解开了斯芬克司之谜，也不是因为他发现了自己的罪。克瑞昂提到俄狄浦斯，只是为了通过与俄狄浦斯的亲戚关系，来确立他自己继承王位的合法性，并以此要求歌队忠诚于他——他知道歌队一直以来都是忠于王室的。现在我们可以看到，克瑞昂关于俄狄浦斯的时间从句，使得他可以掩饰俄狄浦斯即王位的不正当、掩饰俄狄浦斯的罪对他的儿子们的即位带来的影响。对称句 *τοῦτο μέν*（首先）和 *τοῦτ' αὖθις*（此外），暗示我们在心里要在 *ὤρθου πόλιν* 后面加上类似于第 166 行的某种形式，但是，正如 Jebb 所说，这不可能，因为 *κἀπεί* 的 *καί* 必须把 *διώλετ'* 与 *ὤρθου* 连起来。这种语法上的独特性有一个效果，就是它避免具体地提及歌队对俄狄浦斯的忠诚；相反，俄狄浦斯和他的儿子们在 *τοὺς κείνων παῖδας*（他们的后人）这个句子中合在一起，其中 *κείνων*（他们）指作为俄狄浦斯父亲的拉伊奥斯以及作为波吕涅克斯与埃特奥克勒斯父亲的俄狄浦斯。因此，俄狄浦斯只是作为拉伊奥斯与俄狄浦斯之子之间不可缺少的过渡来使用的（参 8.6）。

克瑞昂被迫采用这种错综复杂的语言，因为歌队不可能是忠于那个

① 过去片断时是古希腊文的一种过去时态。——译者注

凭出身合法地继承拉伊奥斯王位的俄狄浦斯，而只是忠于那个解开了斯芬克司之谜、以此获得了拉伊奥斯的王位以及与自己母亲的婚姻的俄狄浦斯。很容易就想像得到，一旦俄狄浦斯的罪行为人所知、他的合法地位得到讽刺性的印证，歌队就不再忠于他了。κείνων（他们）本来应该指、但是无法指俄狄浦斯和伊奥卡斯特，因为只有通过他的姐姐，克瑞昂才能有权继承王位（参 486）。克瑞昂竭尽所能，在不完全放弃真相的情况下重整王室。他力图伪称，王位的继替纯粹是靠父系，这样歌队便不会想起——就好像他们有可能忘记似的——波吕涅克斯和埃特奥克勒斯是乱伦婚姻的后代（参 5.1）。他希望歌队把 τοὺς κείνων παῖδας（他们的后人）的意思理解为拉伊奥斯和俄狄浦斯的后代，但是他自己不能明明白白地说，歌队忠于作为拉伊奥斯之子的俄狄浦斯，而单只这话就能赋予 τοὺς κείνων παῖδας 以他所需要的含义；另一方面，他也不能只字不提俄狄浦斯，因为他还是需要俄狄浦斯来维持三代之间正常合法的王位继替的神话。

12.3. 正如克瑞昂在此歪曲了王位继替的谱系，他也必然错误地把歌队对王室继承者的忠诚描绘为对王室的忠诚，而正如我们所见，实情并非如此。他以为歌队的随机应变是他们对原则的坚持（11.7）。而且他似乎没有意识到，克瑞昂把歌队与自己绑在一起的想法，与成为整个城邦代言人的想法并不相配。如果克瑞昂把歌队召集到一起，是由于他们过去对王室的忠诚，这就意味着城邦中曾经有、现在也有不和的因素，其中有些人并不忠于、而且从未忠于拉布达科斯家族（参 289-292）。因此克瑞昂的首次提及城邦就有了意义。τὰ πόλεος（这个城邦）可以只是城邦本身的一个迂说，但是，如果城邦不是一个有一个共同利益的整体，那么 τὰ πόλεος 就不能与当下的这个君主政体区分开来，从那它就只是 τὰ Λαβδακιδῶν θρόνων κράτη（这个拉布达科斯的王权）的一个委婉说法而已。下文中，克瑞昂在论辩时发怒，他将会尽可能多地承认这一点（738），但是现在他不能这样做，因为他的统治权必须是清白无瑕的；然而，惟有在王室的利益始终等同于城邦利益的情况下，他的统治权才能是清白无瑕的。因此，克瑞昂之所以对俄狄浦斯这么含糊其词、之所以暗示波吕涅克斯的无辜，就有了另外一个理由。波吕涅克斯和他的兄弟一样，都为克瑞昂自己的继承王位所需。他们的惟一罪过只是在于互相残杀，而在克瑞昂的表述中，这与城邦及其灾难并不相干。

12.4. 克瑞昂区分了 ψυχή（灵魂）、φρόνημα（气质）和 γνώμη（判断）：ψυχή 是一个人最为忠诚与挚爱的东西，它还指，人如何根据其它事物与

它的关系来安排那些事物的等级；[1] φρόνημα 是一个人的忠诚和挚爱（devotion）的性情，这种性情表现得或强烈或松散、或野蛮或温和、或坚定或脆弱；γνώμη 是一个人为自己的忠诚和挚爱提出的理由及其所得出的结果。克瑞昂从两种方法来阐明这三者：第一种方法与统治者相关，τῶν ἀρίστων βουλευμάτων（最好的政策、策划）解决了 γνώμη（判断）一词的问题，ὅστις...ἅπτεται...ἀλλ'...ἔχει（任何一个[掌握全邦大权的人倘若]不[坚持最好的政策]而是出于[畏惧把自己的嘴闭起来]）使 γνώμη（气质）一词的意思得以展开，μεῖζον'...νομίζει（[如果有人] 把 [他的朋友] 看得 [比祖国] 更高）则解释了 ψυχή（灵魂）；第二种方法又与他自己相关，οὔτ ἂν...σωτηρίας（[当我看到不是] 安全 [而是祸害逼近公民的时候] 绝不 [保持沉默]）是他的 φρόνημα（气质），οὔτ ἂν...ἐμαυτῷ（绝不 [结交城邦的敌人为] 自己的 [朋友]）是他的 ψυχή（灵魂），ἤδ'...ποιούμεθα [（而且我也知道）城邦（是保存我们的航船，我们在这首船上航行，只有当它）繁荣昌盛（的时候我们才能结交我们的朋友）] 是他的 γνώμη（判断）。

克瑞昂没有把统治者的问题看成是 ψυχή 抑或 γνώμη 的问题，这两者是自明的，他把统治者的问题看成是 φρόνημα 的问题，即一个人如何来遵照他的判断以及他的最爱行事。祖国对于统治者与被统治者而言都是居于最高地位的，也正是出于这个理由，只有统治者才要有格外的勇气，对威胁每个人的 ψυχή 和 γνώμη 的东西发出警告。这就是为什么克瑞昂称自己的命令为 φρόνημα（魄力）的理由（207）。他的命令是他的 ψυχή 的政治表述，对整个城邦而言，他的命令是魄力的典范，因为，整个城邦从未特别地忠诚于拉布达科斯家族。它没有像克瑞昂那样必须如此地赞扬埃特奥克勒斯和如此地贬低波吕涅克斯。

12.5. 克瑞昂称他的 ψυχή、φρόνημα 和 γνώμη 为他的 νόμοι（律法），因为对他来说，它们意味着他的 ἔννομος ψυχή（灵魂的合法）和 ἔννομον φρόνημα（气质的合法）。因此，他并不考虑灵魂的 νόμοι 和城邦的 νόμοι 之间有何关系，他想当然地认为，它们两者完全一致。但是，这种一致有赖于 πόλις（城邦）与 πάτρα（祖国）和 χθών（国家、国土）之间的重合，而在表述他的 ψυχή 的时候，他就用祖国取代了城邦（182,187）。城邦与祖国之间的区别，在克瑞昂的这句话中表现得再清楚不过，他说，波吕涅克斯想要摧毁他的祖国（199），而埃特奥克勒斯则为了城邦而死

---

① 参：德摩斯梯尼《演说辞》[Dem. 18.280-281]。

（194），可是按照诗的韵律，他本来可以说 πατρας ὑπερμαχῶν（为了祖国而战）。城邦就是现行的政体，而不管它究竟是哪一种，但是，祖国被认为是先于任何政体的，它经历政体的一切变化而始终存在（歌队在合唱歌中从未提及 πόλις）。憎恨祖国就等于不爱国，但是，憎恨政体则常常被认为是最高的爱国主义。

现在，克瑞昂被迫把祖国与城邦等同起来，因为他运用了两种不同的论证来确立他的统治权，这两种论证任取其一就已经足够了，但两者一起用就会自相矛盾。克瑞昂首先证明他继位的合法，然后证明自己的统治可能的优越。合法性取决于政体，取决于拉布达科斯家族，但优越则取决于祖国。克瑞昂想要歌队保持对王室的忠诚，从而保持对他本人的忠诚，而他自己则将要把自己对于城邦的完美的忠诚表现为对祖国的忠诚。他求助于歌队的非理性的忠诚，在他宣布自己的理性的忠诚的时候，仍然必须尊重这种非理性的忠诚。[①]由于克瑞昂没有证明拉布达科斯家族是一贯爱国的——即便他想证明也办不到，因此他其实是在要求歌队爱一个家族甚于爱他们的祖国，而且他要他们爱的这个家族，在一种程度上正是他的命令所要侮辱的那个家族。而在另一方面，他自己对祖国的忠诚则是理性的，因为把歌队与拉布达科斯家族维系在一起或将一个国人与另一个国人维系在一起的那种爱，其可能性要依赖于这个国家从奴役中解放出来。

克瑞昂本可以说这样的话来避免自相矛盾：歌队在三代国王期间都表现出了罕见的爱国主义，克瑞昂希望他们效忠于自己，因为他将会表明自己也如他们过去所表现的那样爱国。但证明他即位的合法性的需要，阻碍了他采用这种方式，不仅如此，克瑞昂似乎也感觉到，同胞之爱对人的吸引力要比国家之爱的吸引力深刻得多：克瑞昂谈到了歌队对拉布达科斯家族的尊敬，却没有提到他自己对忒拜人的尊敬。只有从政才能考验出来的 ψυχή 表现为对祖国的不可分割的热爱，可它并不是那些不从政者的 ψυχή ，这些不从政者的爱把他们的友爱与国家区分开来，而使这种友爱成为可能的正是国家。也许，克瑞昂之所以并不回避他的讲话的第一部分与第二部分之间的矛盾，是由于他为自己的一种独一无二

---

① 参亚里斯多德，《雅典政制》 28.5; L. Strauss, *City and Man*, 167。注释者们普遍同意，克瑞昂混淆了祖国与政体：在 Suevernius 看来，不是对死人波吕涅克斯的仇怨导致克瑞昂下这个命令，而是因为克瑞昂认为，作为好的公民和国王的职责，按照法律，热爱祖国的人就应该这样反对与国家为敌的人。他对安提戈涅也没有深仇大怨，而是希望维护他的命令。（Wunder, on 198 sqq.）

的能力而骄傲，那就是，他可以为了祖国而牺牲自己更为深刻的感情（参38.1）。克瑞昂在这里所作的宣誓或许说明了这种骄傲（参 19.3）。

12.6. 这个句子 *τοὺς φίλους ποιούμεθα*（而不是 *τ.φ. κεκτήμεθα*）假定，所有的 *φίλοι* 都是选择的事情，没有人是必然地 *φίλοι* 的。一个人结交朋友或与朋友断交，是随自己的意愿的。因此，一个人可以算计这样一种友谊是否会与爱国相冲突，并以此来决定结交还是断交（参《俄狄浦斯在科罗诺斯》607-615）。*然而，爱国则是一种谨慎得多的东西，它甚至*开始于计算。人们必须要算出爱国的必要性。但是爱自己的亲人则不同，这种爱是先于一切计算的，而且不管如何算，［亲情］都依然存在（参98-9）：安提戈涅从未提及她的 *γνώμη*（参 4.3）。克瑞昂对于爱亲人与爱祖国之间冲突的可能性保持沉默，这表明了他面对安提戈涅时多么缺乏准备。安提戈涅不知怎的，也把爱她自己的亲人看成是一种选择的事，这是她的奇怪之处（参 9.5），但这一点并不能为克瑞昂的疏忽开脱。

12.7. 克瑞昂宣布的命令构成了他的讲话的第三部分，这个部分是第二部分的姊妹篇（ *ἀδελφά*），在这个部分中，克瑞昂提出了旨在使城邦强大的法律。这是国家的普遍法律中一项特别的法律，从而也是显露出（Newtimes）克瑞昂灵魂的法律。克瑞昂犯了一个民主性的谬误，在完全非民主的基础上把命令与法律等同起来（参 8.4）。[①]但是在什么意义上他的命令与他的法律正相匹配呢？他的法律申明，他轻视任何一个把朋友置于国家之前的人，他自己也不会认国家的敌人为自己的朋友。那么，埋葬埃特奥克勒斯必定是出于友谊的行为，而剥夺波吕涅克斯的葬礼则是出于敌意的举动。看来，克瑞昂把尊崇等同于爱、把侮辱等同于恨了。他对没有爱的尊崇与没有恨的侮辱一无所知。他不理解尊敬与敬畏是不同于爱的。他不懂得，一个人可以在远处、甚至从未见到过另一个人的情况下尊崇他，但却不是爱他（参 1.1）；他也不懂得，轻视可以很容易与恨一致，但同样也可以轻易地与漠不关心—— *τοῦτου οὐδαμοῦ λέγω*——一致（参 35）。

因此，克瑞昂让波吕涅克斯受辱、让他受群鸟和群狗的撕咬，这更多地流露出了他的恨，而不是他的不尊重；但另一方面，他只是命令埋葬埃特奥克勒斯，却没有亲自举办葬礼（参 900），这可以说是尊崇的标志，却不是爱的标志（参 524-525）。毕竟，克瑞昂可以在不违背他的爱

---

① 歌队用于描述克瑞昂对他们的召集那个表达方式，让人回忆起雅典用于特殊集会的那个具有技术意味的句子。

国主义的情况下，禁止把波吕涅克斯埋葬在忒拜的土地上：雅典人对叛国和窃取圣物的惩罚，就是禁止在阿提卡（Attica）葬身（色诺芬《希腊史》1.7.22）。[①]克瑞昂超出常规地表达了他对波吕涅克斯的恨，却没有表达对埃特奥克勒斯的爱，这表明，克瑞昂对自己尊崇与爱的等同理解得多不充分；这等同的来源，似乎在于克瑞昂错误地把他的灵魂的律法当成了国家的律法（参9.4）。在谈到律法的时候，克瑞昂在言辞上与安提戈涅同样激烈，但是他所遵从的律法并没有通过他彰显出来，因为他根本就达不到那种足以带来这样的明晰性的力度（参10.6,11.2）。也许克瑞昂之所以没有能够完美地把律法表达出来，既是由于律法本身的顽固使人无法充分地将它表达出来，也是由于他自己的无能。惟有安提戈涅能够超越克瑞昂。

12.8. 对于第194-206行的解释，见4.6；对第198-200行的解释，见19.2。尽管 κωκῦσαι 这个词仅指女人们仪式性的哀哭，无论克瑞昂还是任何其他人，都没有怀疑波吕涅克斯的姊妹可能会试图违反禁令。克瑞昂似乎想当然地认为女人只有在男人的怂恿下，才会在葬礼上扮演自己的角色。正是由于它是仪式性的而不是来自内心的自发表达，克瑞昂才会认为，无法想像会有女人来策划埋葬波吕涅克斯（参22.11）。

12.9. πόλις在克瑞昂的讲话中出现了七次，前三次分别是关于诸神、俄狄浦斯，以及统治者（162，167，178），最后三次分别指埃特奥克勒斯、整个城邦，以及忠诚的城邦公民，在这两个三次之间的一次，是克瑞昂用来指自己的（191）。第一个三次与统治有关（ὤρθωσαν, ὤρθον, εὐθύνων），第二个三次与服从城邦有关。他对城邦的夸大（αὔξω）与他对城邦的忠诚是一致的。克瑞昂觉得自己要把这两者结合起来没有什么困难。他要通过高扬城邦使城邦变得更好。[②]

第13节（第211-214行）

歌队长　啊，克瑞昂，墨诺叩斯的儿子，这样对待城邦的敌人和朋友是很合乎你的意愿的；你有权力用任何法令来约束死者和我们这些活着的人。

① 参：欧里庇得斯《腓尼基妇女》[Eur. *Phoen.* 775-776, 1629-1630]; Wolff-Bellermann, Ruckblick, 121-123。

② 参：色诺芬《回忆录》3.7.2；莱克格斯《反利奥克拉底》[Lycurg. *c. Leocrat.* 76-77]。

13.1. 歌队区分了克瑞昂对待波吕涅克斯和埃特奥克勒斯的意愿（ἀρέσκει）以及他利用一切关于生者与死者的律法的权力。他们只是暗示出，他的意愿并不与法律处于同一个层面，他们甚至更为犹豫地指出，在活人与死人之间是有差别的。克瑞昂说过，任何一个对城邦怀有善意的人，无论他活着还是死了都将受到尊敬；而歌队则暗示，主格词中的人称代词仅只适用于生者而不适用于死者（参 35.1）。死人不能作为主动语态动词的主语。因此，究竟我们能否说死人的善意或死人的恶意，就值得怀疑了。克瑞昂当然并不相信波吕涅克斯如果得不到埋葬就会没有能力危害忒拜，他并没有使用"腋窝防魂"（μασχαλισμός[①]）的魔法来确保波吕涅克斯虚弱无能；他也不相信，埃特奥克勒斯如果得到了埋葬，就会继续支持忒拜人。埃特奥克勒斯如果得到了公开的葬礼和纪念，那无论城邦对于葬礼的看法如何，他都可以成为爱国主义的榜样；但是波吕涅克斯得不到埋葬的尸体，并不能作为对叛国者的警告，除非城邦假定，葬礼是出于某种神法命令的要求而成为必要。对死人的尊敬与对活人的尊敬可以有相同的基础；但对死人的侮辱与对活人的侮辱却必然有着不同的基础。若想把侮辱与尊敬统一起来，克瑞昂就得证明诸神与城邦有着相同的视角；在后文中，克瑞昂被迫给出了这样一个证明（参 19.2），但是现在他还完全没有意识到这个难题。

13.2. 这个难题可以按如下方式进行更为恰切的界定。μίασμα（污染）在这个剧本中总共出现了三次，都是出自于克瑞昂之口：第一次是关于波吕涅克斯与埃特奥克勒斯兄弟相残（172，参 12.3）；接着是关于以饥饿惩罚安提戈涅，克瑞昂想出这个惩罚方法使整个城邦免受污染（776）；第三次是关于波吕涅克斯的尸体，但宙斯的鹰把它吃掉不是克瑞昂所害怕的污染（1042）。

如果兄弟相残使得残杀者不洁净，那么城邦就既不应该尊敬埃特奥克勒斯，也不应该尊敬波吕涅克斯，除非人们假定，死亡已经自动地使他们得到了洁净，而这个假定反过来却又会削弱克瑞昂虐待波吕涅克斯的理由，因为他的罪随着他的死亡已经无可惩罚了。

为了区别对待埃特奥克勒斯和波吕涅克斯，克瑞昂就必须认为兄弟相残这种污染在政治上是无关紧要的事情：城邦的神明不是家族的神明。不过，对安提戈涅的惩罚却很有政治意义，因为恰当的仪式若没有得到

---

① μασχαλισμός 是戮人者采取的一项措施，字面上的意思是防止魂游荡出来或者展露出来；措施的具体做法是：剁下尸体的手脚系在腋窝（μασξάλαι）下面。故试译为"腋窝防魂法"。——译者注

遵循，整个城邦就有可能受到污染。避免污染因而不是一个尊敬的问题：作为安提戈涅的安提戈涅并没有被纳入到考虑之中。对于波吕涅克斯，克瑞昂可以有两种处理办法。如果不埋葬是与兄弟相残杀类似、在政治上无关紧要的污染，那么不埋葬波吕涅克斯只会污染安提戈涅与伊斯墨涅（参7.2），但却不会污染城邦；可这样一来，对埃特奥克勒斯的尊敬就不能够只存在于对他的埋葬，因为埋葬本身也是在政治上无关紧要的。为了要尊敬埃特奥克勒斯，就必须要有一些特别的仪式（参4.1），这样才能把埃特奥克勒斯与波吕涅克斯区分开，这种仪式虽然可以伴随着埋葬，但它却与这种埋葬毫无关系。

另一方面，如果不埋葬是一种象对安提戈涅的惩罚那样具有政治意义的污染，那么允许埋葬波吕涅克斯并不是对波吕涅克斯的尊敬，就像埋葬埃特奥克勒斯也不是对埃特奥克勒斯的尊敬那样。克瑞昂没有选择这两种方式中的任何一种。他立即就论证了埋葬的政治意义，因而剥夺波吕涅克斯的葬礼就是要侮辱他，同时他又立即论证了不埋葬在政治上的无关紧要，因而波吕涅克斯得不到埋葬不会给城邦招致污染。克瑞昂力图把埋葬政治化，使之成为一个纯粹的尊敬与侮辱的问题；但是这样一种政治化要求诸神与城邦不可区分，因为如果可以区分，那么诸神就会既要求埋葬波吕涅克斯以免污染，也要求尊敬埃特奥克勒斯以颂扬爱国主义。克瑞昂对埋葬的政治化将会因之导致他对城邦的神化。

第14节（第215-222行）

克瑞昂 那么你们就监督这道命令的执行。

歌队长 请把责任交给比我们年轻的人。

克瑞昂 看守尸首的人已经派好了。

歌队长 你还有什么别的吩咐？

克瑞昂 你们不得袒护抗命的人。

歌队长 谁也没有这样愚蠢，自寻死路。

克瑞昂 那就是惩罚；但是，常有人为了贪图利益，弄得性命难保。

14.1. 虽然克瑞昂在其表述的命令中忽略了违抗命令的惩罚是什么，但歌队知道，这种惩罚是死亡（参4.7）。他们想当然地假定一切罪都是死罪吗？或者认为克瑞昂自然会处之以死罪？他们认为死刑是一种绝对

有效的威慑，这威慑自动地免去了克瑞昂曾让他们执行的那项任务，也许他们是在暗示，惟有这样一种惩罚才能够阻止所有人违抗克瑞昂的命令。由此他们会认同伊斯墨涅的那种说法，即自杀不能成为一种责任（参10.7）。违抗命令就是自寻死路——这只有在克瑞昂的防范措施完美无缺的情况下才能成立；但克瑞昂的措施只有在下述情况下才有可能完美无缺，那就是，克瑞昂所任命的守卫波吕涅克斯尸体的卫兵，既不会受贿也不会屈从于强力与骗局。如果排除受贿的可能，那么就意味着这些卫兵要么是对克瑞昂怀有狂热的忠诚，要么是对他怀着致命的畏惧；如果排除更强的力量干预的可能，这就意味着忒拜人中间不满意的因素是微弱的；如果排除受骗的可能，那么这要么意味着克瑞昂的卫兵不会受骗，要么意味着没有人会想用骗局来埋葬波吕涅克斯（参10.5）。剧本当中没有什么东西与歌队想当然的假定发生矛盾，这再次说明，他们的无知愚蠢是多么容易被当做先知先觉（参11.4）。在丝毫没有意识到他们所排除的这种种可能的情况下，他们选择了一种可能——只有傻子才会渴望（*eros*）死——这只适用于安提戈涅（参10.8）。

14.2. 与歌队不同，克瑞昂并不相信死刑的惩罚是绝对有效的威慑，但是他相信，尽管有人对利益的渴求会胜过对死亡的恐惧，却没有人能够成功地犯下这个罪行（参313-314）。绝对有效的不是对罪行的阻止，而是对罪行的侦察（参494-495）；在剧本的演进过程中，克瑞昂也没有遇到与他的想法矛盾的东西：特瑞西阿斯立刻就知道了污染城邦圣坛是谁的罪责。克瑞昂的第一个誓言现在有了意义：如果克瑞昂能够确保没有侦察不出的罪行，Ζεὺς ὁ πάνϑ' ὁρῶν ἀει［无所不见的宙斯］（184）这话就站得住脚。而这一点甚至适用于眼前的这个情况，这表明克瑞昂的命令在何种程度上仰赖神明的支持。如果无论是谁埋葬了波吕涅克斯都肯定会被发现（参327-328），那么诸神必须认可他的命令。克瑞昂忽视了这样一种可能性，即诸神可以不赞成他的命令，却还是让违抗者为人所知。如果安提戈涅没有被察觉，那么他的惩罚就不可能是所发生的那样了。看起来，诸神关心对克瑞昂的惩罚（参9.1,9.7），至少像关心忒拜城清除污染一般。

第15节（第223-243行）

守兵自观众左方上。

守 兵 啊，主上，我不能说我是用轻捷的脚步，跑得连气都喘不过来；因为我的忧虑曾经多少次叫我停下来，转身往回走。我心里发出声音，同我谈了许多话，它说："你真是个可怜的傻瓜，为什么到那里去受罪？你真是胆大，又停下来了么？倘若克瑞昂从别人那里知道了这件事，你怎能不受惩罚？"我反复思量，这样懒懒地、慢慢地走，一段短路就变长了。最后，我决定到你这里来；尽管我的消息没有什么内容，我还是要讲出来；因为我抱着这样一个希望跑来，那就是除了命中注定的遭遇而外，我不至于受到别的惩罚。

克瑞昂 什么事使你这样丧气？

守 兵 首先，我要向你谈谈我自己：事情不是我做的，我也没有看见做这件事的人，这样受到惩罚，未免太冤枉。

克瑞昂 你既瞄得很准，对于攻击又会四面提防。显然，你有奇怪的消息要报告。

守 兵 是的；一个人带着可怕的消息，心里就害怕。

15.1. 卫兵的第一段话是奇怪的。既然他已经站在克瑞昂面前，就没有必要为自己的迟到辩护。克瑞昂只有通过他自己的承认才知道他的拖延；而且克瑞昂更热衷于知道消息，而不是责备这个卫兵，他多此一举的自我辩护只能是激怒了克瑞昂。对卫兵而言，最重要的是他自己的处境（τὰμαυτοῦ）。[①]虽然他后来在渎神地拂去波吕涅克斯尸体上的尘土时，没有表露出厌恶之情，这罪行在他眼里却几乎不是什么罪行（247，256）；确实，他提到他与他的同伴所做的好事，把冷冰冰潮乎乎的尸体露出来（409-410）。如果我们猜想，那些地下的人会因为他是出于逼迫才做出这不虔敬的事而原谅他（1199-1200），那么伊斯墨涅期望地下的人原谅她没有帮助安提戈涅，似乎就合情合理（参 9.2）。接下来，卫兵承认了埋葬的神圣性，但不是承认它的强制性。而且，他作为一个奴隶，对于克瑞昂指望在他的命令中发现的政治目的全然漠不关心。他对宗教或政治问题无动于衷，只是生活在恐惧与绝望之间；他是如此地恐惧，以至于不仅毫无来由地承认了想像中的拖延之罪（这离奇地印证了克瑞昂关于没有什么罪能不被察觉的信念），而且用那些本想用以平息克瑞昂怒气的话语来继续增加自己受罚的可能；他是如此地绝望，以至于他相信，克瑞昂之所以没能惩罚他的无辜，只能归功于诸神（330-331）。

15.2. 在这个剧本中，卫兵是第一个把灵魂当做某种独立的东西的

① 关于卫兵，见 F.W.Schneidewin, Einleitung, 12。

人，按克瑞昂的理解，灵魂只是一个人最爱和最尊崇的东西（参 12.4）。如果克瑞昂曾经把 ψυχή, φρόνημα,和 γνώμη 说成对人的不同方面的命名，那么他的意思就不会发生什么损失。但是卫兵则不然。他解释说，他的灵魂讲了很多话拖延了他的到来，因为他总把灵魂说的一切奉为命令。娄伯丛书（Loeb）中的译文把这里的灵魂（soul）译为“conscience”（良心）。他因而把他自己的自我保存的愿望归因于他的灵魂。（卫兵与歌队一样，也想当然地认为死是对一切罪行的惩罚。）他把他自己与他的灵魂区分开来，其目的是为了搭救他的躯体（色诺芬《居鲁士劝学录》6.1.31-41）。要不是因为他的灵魂，没有什么东西会阻碍他上气不接下气地报告这项罪行。他的灵魂有罪，他自己则清白无辜。他的灵魂给了他两条自相矛盾的建议，他想遵从哪一条建议都会受到另一条的制止。灵魂不是一个可靠的向导，因为它受制于对惩罚的恐惧。只有希望能够促使这个卫兵继续前行。灵魂在恐惧之中给出了希望，将之作为走出灵魂自己造成的绝境的出路；但是它所提供的希望在实际上就是认命（参 274）；若这个卫兵受惩罚，那就将是不公正地受罚。看起来，命运就是在灵魂面对不可避免的不公惩罚时发现命运；而作为独立物的灵魂本身，看起来就是去发现由这种面对所引起的恐惧。尽管可能真是如此，我们所得到的对于灵魂的第一个解释是：它是独立而软弱的，也许有罪但不可惩罚，它容易使人丧失思考能力。

15.3. 如果独立的灵魂是与身体分开的，那么安提戈涅岂不是也可以借助像这个卫兵那样的论证，为埋葬波吕涅克斯作辩护吗？波吕涅克斯是有罪的，但那罪是他灵魂的罪，现在灵魂已经消失，留下来的波吕涅克斯是不可惩罚的。诚然，他的躯体是听从了灵魂；但是，通过权衡他被剥夺王位所受的不义与如果他攻击他的国家所犯的不义，他的灵魂可能首先会令他止步不前；但而后，为了抵消他最初的愤怒，灵魂会给它这样的希望，即，如果他失败了他也将只是承受命定的东西（参 170）。他就这样免去了由他的灵魂所造成的不可避免的罪。

在《俄狄浦斯在科罗诺斯》中，安提戈涅和波吕涅克斯之间的争论在展开路线上不无相似之处（1416-1444），这表明，安提戈涅在这里其实本可以证明自己有理。然而，安提戈涅却没有借助任何这样的论证。由于她不提战争及其原因（参 2.4），她也不能使用与战争有任何联系的理由。因此她不能诉诸波吕涅克斯尸体的无辜，而证明尸体无辜的代价，是她要代表波吕涅克斯这个个体进行论证，而她永远都不会这样做（参 1.1）。她自己的论证因时因事而异，但是这些论证从未触及到作为个体

的、有着独特的优点和缺点的波吕涅克斯（参 4.1）。[①]

安提戈涅论证的基础，是她所爱的波吕涅克斯、是普遍的律法、是作为她兄弟的波吕涅克斯，她的理解决不可能以某种方式与卫兵对灵魂的理解发生什么联系（参 10.4）。

第 16 节（第 245-247 行）

守兵　那我就告诉你：那尸首刚才有人埋了，他在尸体的皮肤上撒了一层薄薄的尘土，举行了应有的仪式就跑了。

16.1. 卫兵的语气，就好像尸体已经真正得到了埋葬，已经无需再作什么了。如果安提戈涅已经奠过酒水（420-421），干燥的尘土和坚硬的泥土也必定已经抹去了它们的些微的痕迹。这样看来，这个卫兵或者是从一个过路人的角度思想这件事（256），做了事不关己者所该做的一切，或者他在报告中没有做到一丝不苟的准确，对于仪式中可能忽略的某些部分他并不关心；但他报告的其余部分则是如此详尽，读起来像是讲述了一个无头案的侦探小说，以至于我们可以断定，这个卫兵也像克瑞昂和歌队那样，未曾想到安提戈涅和（或）伊斯墨涅有可能做这样的事。

16.2. 卫兵说，有人在尸体的皮肤上撒了一层薄薄的尘土（在这个剧本中没有别的人提到过尸体的皮肤），我们由此得知波吕涅克斯在此前是赤裸裸地躺在原野上（参 410）；我们本无法从合唱歌中推测出这个事实来，在歌曲中，献给宙斯的全套甲胄之中不包括波吕涅克斯的盔甲（141-143）。无论如何，埋葬尸体所要掩盖的，并非血肉之躯，而仅只是其皮肤。从字面上说，埋葬是一个表面的仪式（参《赫拉克勒斯》2.86.3-7）。另一方面，不埋葬则与整个身体有关，没有骨头的部分都可能被群鸟和群狗吞吃。埋葬不是要避免被吞吃的危险，因为反正虫子是没有办法对付的（《赫拉克勒斯》 3.16.4），要避免的是（被人看到）赤身裸体和撕破的危险（258,1198,参 4.5）。埋葬掩藏了人的外观与形状（255）。因此它从一开始便提出了皮肤与灵魂的问题，这个问题先于身体与灵魂、身体与自我，以及自我与灵魂的问题。它只是看起来不如另

---

① 参：《埃阿斯》[*Ai.* 1342-1345]；H.Grotius, *De iure belli et pacis*, Ⅱ.19.11.6：据说，人们更倾向于［把］葬礼［理解为］一种人类的义务——因为它出于人性本身，而不是某一个人的义务——因为那样就太个体化了。

外几个问题那么深刻（参 25.3）。

第 17 节（第 249-277 行）

守兵　我不知道；那地点没有被鹤嘴锄挖掘，泥土也没有被双齿铲翻起来，土地又干又硬，没有破绽，没有被车轮滚过，做这件事的人没有留下一点痕迹。当第一个值日的看守人指给我们看的时候，大家又称奇，又叫苦。尸体已经盖上了，不是埋下了，而是像被一个避污染的人撒上了一层很细的沙子。也没有野兽或群狗咬过他，看不出什么痕迹来。

我们随即互相埋怨，守兵质问守兵；我们几乎打起来，也没有人来阻拦。每个人都像是罪犯，可是谁也没有被判明有罪；大家都说不知道这件事。我们准备手举红铁，身穿火焰，凭天神起誓，我们没有做过这件事，也没有参预过这计划和行动。

这样追问下去也是枉然，最后，有人提出一个建议，我们大家才战战兢兢地点头同意；因为我们不知道怎么反驳他，也不知道照他的话去做是否走运。

他说这件事非告诉你不可，隐瞒不得。大家同意之后，命运罚我这不幸的人中了这个好签。所以我来了，既不愿意，也不受欢迎，这个我很明白；因为谁也不喜欢报告坏消息的人。

17.1. 卫兵的话可以分三个部分：发现并描述罪行（249-258），卫兵之间相互指责以及声明各自的无辜（259-267），抓阄并委派这个卫兵（268-277）。众卫兵反应的三个阶段——难以接受的惊奇（254）、义愤和恐惧——将这个卫兵的话连为一体（270）。不过，我们可以怀疑，他们的愤怒究竟是否不同于他们的恐惧。

17.2. 第一个部分又可以分成三个小部分，第一小部分给出了场景（249-252），第二小部分是罪行的发现以及卫兵的反应（253-254），第三小部分描写了被埋葬尸体的状态（255-258）。这个卫兵的表达给人以准确的印象，这主要是由于他使用了下述并列句：*γενῆδος πλῆγμα - δικέλλης ἐκβολή, στυφλός - χέρσος, ἄρρωξ - ἐπημαξευμένη, ἠφάνῖστο- τυμβήρης, θηρός - κυνῶν, ἐλθόντος - σπάσαντος*。第一小部分表明，没有人立刻就想到波吕涅克斯的妹妹们，这是多么奇怪的事情，现场没有用过车子和鹤嘴锄的痕迹，这意味着，城邦里的男人们没有牵扯到此事中来。但是它的真正意

义在第一首歌曲中才浮现出来：没有人工的痕迹（参 23）。另一方面，卫兵自己推断，可能是有人刚好路过时草草地埋葬了尸首，这样就可以解释埋葬方式的草率，这说明，克瑞昂给埋葬赋予政治意义的努力是何等的困难（参 13）。如果有一位无意违抗克瑞昂的命令的外邦人（非忒拜公民）——野兽还没有发现尸体，意味着它是在阿尔戈斯人溃退后不久就被埋葬的，甚至也许是在命令颁布之前被埋葬的——感到有责任埋葬这具尸体，而且也许甚至并不知道这是谁的尸体，那么，克瑞昂要想证明这个死人完全地属于城邦，就成了一个远比他的想像更为艰巨的任务。

为了排除卫兵的推断，克瑞昂不得不假定，诸神保证会阻止这类无意的犯罪，他就是这样默默地排除了卫兵的推断。一旦波吕涅克斯倒下，诸神就必定已经在尸体周围树立起某种屏障，以预先防止这类偶然之事的发生（参 26.1）。要想排除偶然而又不乞灵于命运，就需要相信，律法所禁止的事情与不可能偶然发生的事情是永远一致的。克瑞昂必定部分地接受了波斯人的这样一个信念，即否认有儿子会杀死自己的亲生父亲或母亲，只要深究，总会发现那个本以为是儿子的人，其实或是私生子或是冒充的儿子（《赫拉克勒斯》 1.137.2）。要是克瑞昂在目睹了俄狄浦斯和伊奥卡斯特的受难之后仍认同波斯人的信念，那么他整顿王室的努力就不会像初看起来那般，纯粹是为自我利益驱使（参 12.2）。他只是不肯相信，那些无意之中所犯的乱伦罪和杀父之罪已经发生。但杀兄弟之罪是另一回事（参 170，200-201）。这样一来，克瑞昂就把他的命令理解成这样一种律法，人们既不可能无意地违抗它，也不可能违抗了它而不被察觉（14.2）。它几乎是一个自明的律法，几乎没有公布的必要（它是克瑞昂灵魂之律法的兄弟）；即便公布了，也没有必要说清楚对违抗者应处以何种刑罚（参 14.1）。克瑞昂想要相信，没有人会违抗它，不是因为死刑能够震慑每一个人，甚至也不是因为违抗者会被逮住，而是因为这事无法做成。不过，他并不能让自己对此深信不疑。他对人的低估使他无法拥有这样的信念（221-222）。

17.3. 卫兵把群狗与野兽对立起来（参 1081-1082）。群狗是家养的动物，属于生活在城邦里的人们。安提戈涅没有提到群狗可能威胁波吕涅克斯的尸体（参 4.6），这也许暗示着，她无法承认人的朋友会出卖人。这也许标志着，对她而言，亲爱与神圣的合一是何等的必然与自明（参 9.4,9.8）。对于那些爱着的人来说，尸体与人同样珍贵（参 4.7）。

17.4. 每个卫兵都向其他卫兵自负地夸口说，自己是清白和不知情

的。他们都愿意手举热铁、穿过火焰、对诸神发誓。这三者之中，剧本只对他们的誓言进行了考验：卫兵承认，他的归来违背了他的誓言（388-394）。尽管如此，卫兵愿意承受火的两种煎熬（ordeal）[①]这个事实，暗示给我们对于灵魂的第二种解释（参 15.2）。卫兵们区分了承受肉体痛苦的自我和他们的灵魂，或者说，是区分了承受肉体痛苦的自我和这样一种事物：在那里，贮藏着对他们自己清白的认知；他们的清白是如此有力，以至于能保护他们免遭一切可能的惩罚。这样一来，只要灵魂无罪，身体就不会受到损伤（参安提丰《言谈录》5.93）。每个卫兵都在言辞上尽力不输于人，看起来，他们都怀有这样的信念。但他的伙伴们绝不会强迫他受煎熬，因此这是一种安全的自夸。而当这个卫兵独处的时候，他就不再认为他的灵魂有无限的力量，他没有说要证明自己的清白，而是代之以对命运卑躬曲节的服从，他看到惟有如此，才能坚持认为：能受惩罚的肉体清白无辜，而灵魂却有无法惩罚的罪过。集体性的 *μεγαλοψυχία*（灵魂的伟大）让位于个体性的 *ἀθυμία*（胆小怯懦）（237）。神佑清白者此生的信念，转变成了在面对不该遭受却又命定的死亡时的认命。宣誓变成了灵魂的独白。很难讲，对此世无罪证明的渴望、与绝望的顺从，哪一个代表了更大的虔敬。卫兵从未像安提戈涅那样暗示过，诸神会在他死后证明他的无辜（925-928）。安提戈涅的虔敬既非基于此世的希望，也非基于此世的恐惧。

17.5. 灵魂的无限力量把所有的卫兵置于绝境，正如当时灵魂的踌躇软弱把这个卫兵置于绝境一般（参 233，268，274）。当时灵魂把命运认作出路，而现在，出路要靠偶然。抓阄把罪过定在（*καθαιρεῖ*）这个卫兵的身上。这似乎是面对集体的清白时集体寻找替罪羊的方式。不过，这个替罪羊宁愿以别的方式来理解自己的被选。畏惧惩罚的卫兵用“这是我的命”来回答“为什么偏偏是我”这个问题。命运是一种慰籍而不是不情愿的自我牺牲，而后者只有在反讽的意义上才可以被称为善（275）。与此不同，安提戈涅自我牺牲的愿望则禁止她乞灵于命运。她不能以命运来安慰自己所受的不公惩罚。然而，安提戈涅也从未将自己的牺牲称作善；事实上，她仅有的一次以反讽的意味提到善这个词：她称克昂瑞为善人克瑞昂（31）。只有克瑞昂在另一个场合不带反讽意味地使用了这个词：为城邦牺牲个人利益的，在战争的困境中都是正义的、善好的战

---

① 煎熬（ordeal），在这里特指神判，即借神的力量用水或火来考验当事人，判明其有罪无罪。

士（671）。那么是否安提戈涅和她的牺牲都不能称为善呢？莫非城邦（克瑞昂）是如此地垄断了 ἀγαδός 这个词，以至于连安提戈涅也配不上它？[①]与此一致的是， ἄϱοστος 一词出现了三次，都出于克瑞昂之口（179,197,1114）， χϱηστός 一词出现了四次，其中三次出自克瑞昂之口，另一次是海蒙真诚地用它形容克瑞昂善好的心智（299,520,635,662）。“善”对于安提戈涅而言也许是一个太过世俗化的词汇，她高贵的牺牲是“一无所求的善”。她确乎不是帮助任何人或任何事，无论是律法还是死者，都没有得到帮助的必要（参 4.3）。这种不必要令安提戈涅光彩夺目，也阻止她成为善或者行善（参 8.7）。对克瑞昂的惩罚而言，安提戈涅的行为是必不可少的，而只有对克瑞昂受惩罚进行考虑，人们才会被迫修改这个结论。

第 18 节（第 278-279 行）

歌队长 啊，主上，我考虑了很久，这件事莫非是诸神做的？

18.1. 不单单是由于线索的缺乏，才使得歌队认为或许是诸神埋葬了波吕涅克斯，不如说他们这样认为，是因为他们断定死刑是绝对有效的威慑（参 14.1），因此只有不朽的存在才会埋葬波吕克涅斯。

第 19 节（第 280-314 行）

克瑞昂 趁你的话还没有叫我十分冒火，赶快住嘴吧，免得我发现你又老又糊涂。你这话叫我难以容忍，说什么诸神照应这尸首；是不是诸神把他当做恩人，特别看重他，把他掩盖起来？他本是回来放火烧毁柱石环绕的庙宇、奉献的祭物和诸神的土地，令诸神的律法化为乌有的。你几时看见过诸神重视坏人？没有那回事。这城里早有人对我口出怨言，不能忍受这禁令，偷偷摇头，不肯老老实实引颈受轭，服从我的权力。

我看得很清楚，这些人是被他们出钱收买来干这勾当的。钱是

① 柏拉图《苏格拉底的申辩》[*Ap. S.* 24b4-5]: *Μέλητον τὸν ἀγαθὸν καὶ φιλόπολιν, ὥς φησι;* 德摩斯梯尼《演说辞》[Dem. 24. 127]。

人类中间产生的最恶劣的习惯，人间再没有像金钱这样坏的东西到处流通，这东西洗劫城邦，把人们赶出家乡，它邪恶地教唆人们把聪明用于无耻的行径，甚至叫人为非作歹，干出种种罪行。

那些被人收买来干这勾当的人迟早要受惩罚。（向守兵）既然我依然崇奉宙斯，你就要好好注意——我凭宙斯发誓告诉你——如果你们找不着那亲手埋葬的人，不把他送到我面前，你们死还不够，我还要先把你们活活吊起来，要你们招供你们的罪行，叫你们知道什么利益是应当得的，日后好去争取；叫你们懂得事事惟利是图是不行的。你会发现不义之财使多数人受害；少数人享福。

19.1. 克瑞昂的话由三个部分组成：第一部分证明不可能是诸神埋葬了波吕涅克斯（280-289a），第二部分揭露了那些真正该为此事负责的人以及他们如何做成此事（289b-301），第三部分威胁卫兵去找出那个有罪的人（302-314）。克瑞昂更确定，卫兵们是受了贿赂，而不是他们自己做了此事（294, 306）。克瑞昂宁愿相信他们是积极或消极地串通同谋，也不愿相信他们是疏忽大意（参 14.1），因为后者所暗示的：要么是诸神照应波吕涅克斯，要么是诸神对克瑞昂的命令漠不关心（参 17.2）。

19.2. 在论证禁止埋葬波吕涅克斯是自己灵魂律法的自明结果时，克瑞昂说波吕涅克斯想要烧光他的父亲（祖先）的土地和本族（或国家）的诸神、喝大家的血，使城邦剩下的人都成为奴隶（199-202）；而现在，为了要证明不可能是诸神埋葬了波吕涅克斯，他就说，波吕涅克斯来忒拜，放火烧毁柱石环绕的庙宇、奉献的祭物和诸神的土地，令诸神的律法化为乌有。克瑞昂丢掉了立足于兄弟相残和奴役的论证，前者太过私人化，而后者又太过政治化，两者都不足以证明诸神对波吕涅克斯罪行的憎恶（参 13.2）。此外，他以 *γῆ ἐχείνων*（他们的土地，即诸神的土地）取代了 *γῆ πατρῴα*（祖先的土地），以 *ναοί*（庙宇）和 *ἀναθήματα*（祭品）取代了 *θεοὶ οἱ ἐγγενεῖς*（本族的诸神）。他先前论证波吕涅克斯背叛了自己的东西——无论是自己的土地、诸神，还是兄弟；而现在，为了论证波吕涅克斯的不虔敬，他就把城邦和属于城邦的一切都奉献给诸神。前一次是指责波吕涅克斯焚烧诸神本身，克瑞昂佯称，诸神与他们的塑像并无区别；而第二次则是指责他焚烧属于诸神的东西，而诸神则也与他们的受敬拜的塑像完全地区分开来。

由于人们容易认为诸神会愿意原谅他们自己的人，尤其是作恶没有成功的人，克瑞昂不得不把波吕涅克斯的不虔敬夸大到根本不能想像能

予以原谅的地步；但这种夸大的效果，是使侵犯物成为比侵犯人更为严重的罪行。歌队接受了克瑞昂的证据——这是第一合唱歌（first stasimon）所预设的，这一事实初步地暗示我们，尸体可以比人更珍贵（参 256）。安提戈涅的 Πολυνείκους νέκυς（波吕涅克斯的尸体 26）与克瑞昂的 Πολυνείκης（波吕涅克斯 198）的差别，或许恰如克瑞昂的 ναοί（庙宇）、ἀναθήματα（祭品）与他的 θεοὶ οἱ ἐγγενεῖς（本族的诸神）之间的差别那么大（参 4.3）。或许波吕涅克斯的尸体对安提戈涅具有重要意义，而这正是因为，与作为她兄弟的波吕涅克斯（参 3.3）和作为波吕涅克斯自己的波吕涅克斯（参 15.3）相比，波吕涅克斯的尸体对安提戈涅来说更为陌生。

19.3. 由于不可能是诸神埋葬了波吕涅克斯，这在克瑞昂看来等于是说诸神不可能尊崇波吕涅克斯（对 13.2），克瑞昂宣称，真正的犯罪者是政敌。克瑞昂从对埋葬的政治化转入到对城邦的神圣化，又从那里回转到纯粹的政治冲突，但他没有指出，波吕涅克斯的渎神可能召集起那些腹诽他的人。反叛他就是反叛诸神，克瑞昂还是坚持他的政体与祖国之间的同一（参 12.5），但与此同时，他已经被迫以诸神的土地代替了祖先的土地。他不得不否认诸神会原谅波吕涅克斯这种看法所立足的一切可能的基础，所以，他就不能认诸神为祖先（参 938），因此克瑞昂暗示，他自己不仅真正代表了祖国合法的王位，也是遥远的诸神在此世的摄政者（参 304）。将其政治合法性与君权神授鲜明地联为一体的，是其灵魂的律法，这种灵魂的律法立即就变为对执政能力的考验、城邦的基础和诸神的意志。这样一来，也就难怪克瑞昂如此随便地发誓（184，305，758）、也就难怪他从未设法反驳过安提戈涅的那个论点——是神圣律法准许埋葬波吕涅克斯（参 29.1）。克瑞昂是第一个提到凡人和人类的角色（295，299）。

19.4. 克瑞昂从三个方面来举例证明钱的恶劣影响：它洗劫城邦，它把人们赶出家庭，它邪恶地教唆人们把聪明用于无耻的行径。克瑞昂暗示，城邦与家庭是无限的善，只有聪明（φρένες）既可以善也可以恶。克瑞昂没有表明，他已经意识到城邦与家庭之间的实质冲突（参 12.6）。要不是为了钱，它们会永远相安无事。克瑞昂进一步暗示，虽然钱必然属于本身为善的城邦，但城邦却不需要钱，钱本身是一切不虔敬的源泉。钱是人类中间产生（ἔβλαστε）的最恶劣的习惯（νόμισμα）。它的准自然地位来自它的普遍性。它完全是习俗性的，然而又是普遍的。它因此让人们想起了葬礼，看起来，葬礼也既是习俗的又是普遍的；诚然，它们似

乎有着更为紧密的联系，因为它们都是关于地下的事物的（参 22.8）：冥王的另一个名字就是普路托（Plouton）（1200）。[①]

在一个关键的方面，财富之神普路托与死神普路托是不同的。铸币的习俗性并不妨碍两种货币之间的彼此交换；而葬礼的习俗性却禁止在两套不同的仪式中发现等价的东西。大流士（Darius）供钱给希腊人和印度人，条件是二者愿意遵守对方的埋葬习俗（《赫拉克勒斯》3.383-384）。这种差异是以另一种差异为基础的。无论哪一套埋葬习俗，其特点都是来自于对灵魂的看法。据我所知，没有其他的习俗如埋葬一般具有这么多的内涵。而铸币则不同，它并不带有这样的内涵。可以认为有一个神灵在主持着金钱交易的方式［参《工作与时日》（Od. 19.395-398）］，但是没有神决定这枚钱或那枚钱的价值，更不用说它的用途了。人们可以不犯渎神之嫌而损坏它、埋掉它、熔化它、或者甚至于弃之不用；而使用的时候，铸币始终保持中性，无论交易是在人与人之间，还是在人与神之间（卡戎的奥波勒斯 Charon's obol）[②]。但尸体永远都不是中性的。诸神与灵魂已经在它身上留下了他们不可磨灭的印记。然而，克瑞昂对波吕涅克斯和埃特奥克勒斯尸体的处理，就好像它们是可以被随意地铸造成任何面额的金属片：波吕涅克斯的尸体是旧货币，现在要停止流通；而埃特奥克勒斯的尸体则是新货币，并因此拥有更高的价值。克瑞昂发行他的新货币，但却并没有改变他的惟一能够使这种改变生效的信念。克瑞昂佯称对诸神或灵魂有了不同的理解。他相信，他给予每一具尸体的价格（*τιμή*）是不取决于这一类信念的。他没有认识到，他赋予尸体的这种中性本身就意味着对诸神与灵魂的重估（参 13.2）。他的不虔敬不是一种彻底的不虔敬。

19.5. 克瑞昂给出了对灵魂的第三种解释。他以拷打至死来威胁卫兵们，以便他们以后能懂得合法利益的界限并据此行事。拷打的正当性主要不是在于惩罚（就惩罚而言死亡已经足够了），而是在于教育。克瑞昂是第一个提到冥府的角色；虽然冥府似乎等于死亡，克瑞昂却必须认为冥府是一个地方，卫兵们可以在那里实践如此痛苦地学来的教训。这种对卫兵们未来的改造假定：他们在拷打之下会脱口说出他们和克瑞昂已经知道的事；因为落在肉体上的痛苦能够打开隐藏［在灵魂里］的真

① 关于 *νόμος* 与 *νόμισμα* 之间的联系，见德摩斯梯尼《演说辞》24.212-214; esp.213: *εἰπεῖν [Σόλωνα λέγεται] ὅτι αὐτὸς ἡγεῖται ἀργύριον μὲν νόμισμ᾽ εἶναι τῶν ἰδίων συναλλαγμάτων εἵνεκα τοῖς ἰδιώταις εὑρημένον, τοὺς δὲ νόμους νόμισμα τῆς πόλεως εἶναι.*

② 卡戎(Charon)，渡亡魂过冥河的阴间神。奥波勒斯（obol），希腊银币。——译者注

相而不歪曲它。[1]灵魂太老实，不会编出一个似乎可信的谎言，它与肉体紧紧地捆绑在一起，肉体又太软弱、没有抵抗力、而灵魂又要通过肉体来学习。灵魂在顺从于肉体的时候，既不高贵，也不 *δεινότης*（聪明）。克瑞昂因此颠倒了对灵魂的第二种解释，那种解释认为，灵魂与肉体分开，并有足够的力量保护肉体不受痛苦（参 17.4）。不过，这两种解释都同样认为：肉体的痛苦是灵魂真正的试金石，无论是证明灵魂的清白还是证明灵魂的罪感，都是如此。

第 20 节（第 315-322 行）

守　兵　你让我再说两句，还是让我就这样走开？

克瑞昂　难道你还不知道你现在说的话都在刺痛我吗？

守　兵　刺痛了你的耳朵，还是你的心？

克瑞昂　为什么要弄清楚我的痛苦在什么地方？

守　兵　伤了你心的是罪犯，伤了你耳朵的是我。

克瑞昂　呸！显然，你天生是个多嘴的人。

守　兵　也许是；但是我决不是做这件事的人。

克瑞昂　你不仅犯了罪，而且为了金钱而出卖了你的灵魂。

20.1. 在克瑞昂以拷打相威胁之后，卫兵表现出了一种伴随着愤怒的非肉身性痛苦。愤怒有两种。一种存在于耳朵之中并只对言辞作反应，另一种存在于灵魂或 *φρένες*（思想）之中，只对行为作反应（参《赫拉克勒斯》 7.39.1）。克瑞昂却没有意识到其间的区别。他把听犯罪报告时感到的痛苦与由罪犯引起的痛苦混淆了起来；由于不知道罪犯是谁，他便迁怒于犯罪的报告者，这个惟一可以够到的人身上找到了罪犯。克瑞昂即刻怀疑是他的政敌贿赂了卫兵们，这种即刻的怀疑不过是这种混淆的一个体现。“犯罪者”的空缺无法令灵魂满意，灵魂必须在“这一个犯罪者”身上泄愤，但灵魂又没有特殊的感觉找到这个犯罪者，因此就觉得到处都是罪犯。这样一来，卫兵似乎给出了一种对灵魂的新的解释，这种解释与他先前对自己灵魂的解释彼此对立（参 12.5）。那种旧的解释表明，自陷于恐惧和罪感的灵魂俯伏在命运之前；这种新的解释则表明，

---

① 演说家们论拷打的利弊，见 Wyse 对 Isaeus 8.12.1.的注(此处疑英文本有误, Wyse' note 被写成了 Wyse' not ——译者注)。

正义的灵魂斥责除他自己以外的每一个人。受挫的痛苦把这两种解释连接在一起，无论这种受挫的痛苦是产生于对不该受却又不可避免的惩罚的意识，还是产生于对那些该受惩罚者的无知。前一种挫折感令我们想起奥德修斯（Odysseus）面对波塞冬（Posidon）[①]的愤怒；第二种挫折感令人想起阿喀琉斯（Achilles）为自己的罪行而杀死赫克托尔。因此，卫兵可算是不光彩的奥德修斯，以巧言令辞使自己逃脱了危险；而克瑞昂则可算是不光彩的阿喀琉斯，被迫允许埋葬他的敌人。克瑞昂的后悔对他后来的受罚没有起到丝毫效果，正如阿喀琉斯的赎罪对他的命运没有起到丝毫效果一般。

20.2. 如果有人把卫兵的话意译成，“真正使你愤怒的是罪犯，我只是在表面上激怒了你们的人”，这是不够的；如果卫兵说的只是这个意思，那他就不必把克瑞昂的两重痛苦归结为两种分开的东西，而只需要区分痛苦的两种外在来源就可以了。卫兵的意思毋宁是说：“罪犯使那个真的你愤怒，我只是激怒了你的外在自我。”灵魂代表了真我，这个真我是独立于自我的其余部分的，并且与这些其余的部分几乎没有什么沟通。在这个意义上，卫兵把他先前关于灵魂的见解颠倒了过来，他以前认为灵魂对真我有一种能使之丧失活动能力的影响力，使真我因它根本不想犯的罪行受到惩罚。克瑞昂认可灵魂与自我之间的联系，但是他拒绝承认灵魂是某种独立的东西，他告诉卫兵：“你不仅犯了罪，更糟糕的是你为了钱而出卖了你的灵魂。”金钱诱使卫兵抛弃了他的真我。在此，灵魂首次保持了它原初的生命的含义，但同时它又带有克瑞昂的第一个解释的痕迹，即把它当成等同于人们应该最爱、最尊崇的东西（参 12.4）。克瑞昂从而坚持了肉体与灵魂的不可分——只有他是把 σῶμα （身体）当做与 ψυχή （灵魂）等价的词来使用的（675）——正如卫兵坚持肉体与灵魂的分离；卫兵是想把克瑞昂的愤怒从他自己身上移走，而克瑞昂则想彻底惩罚任何一个阻挠他的人，不让他留下任何未受惩罚或未受纠正的东西。

20.3. 克瑞昂与卫兵之间对白的这一幕表达了五种对灵魂的解释。灵魂是：1）独立而软弱的（15.2），2）独立而坚强的（17.4），3）与身体相联系而软弱的（19.5），4）独立的、是自我（20.1），5）与身体相联系的、是自我（20.2）。没有人认为灵魂既与身体相联系又坚强。那种解释会象第二种解释那样使灵魂依赖于诸神，与第三种解释不同的是，它能

---

① 疑为“波塞冬”（Poseidon）之误，荷马史诗中并无波塞冬这个人。——译者注

使灵魂抵抗一切肉身性的痛苦，与第五种解释不同的是，它能使灵魂蔑视生命。因此人们很容易得出结论说：由于这些特征正是安提戈涅的写照，那么她对波吕涅克斯尸体的挚爱的基础——这种挚爱是如此强烈，以至于她多此一举地回到尸体身边（参 10.1）——就在于她践行着这种对灵魂的自相矛盾的解释（参 95）。究竟这是否就是她的行为的真正基础，或者只是真正基础的一部分，这只有安提戈涅接下来的两段辩护才能真正地作出判断。

第 21 节（第 323-331 行）

守　兵　唉！一个人怀疑而又怀疑错了，太可怕了。

克瑞昂　你尽管巧妙地谈论“怀疑”，你若是不把那些罪犯给我找出来，你就得承认肮脏的钱会惹祸。

守　兵　最好是找得到啊！不管捉得到捉不到——都要命运来决定——反正你以后不会看见我再到这里来。这次出乎我的希望和意料之外，居然平安无事，我得深深感谢神明。

21.1. 卫兵不再畏惧。尽管克瑞昂再三威胁说，卫兵们如果找不出罪犯就要受惩罚，但这个卫兵并不怎么当真。究竟是否能找到罪犯，并不取决于他出于恐惧的勤勉，而是纯粹取决于偶然。这个卫兵就这样从他进场时表示出的认命，转入到了离开时表示的对于偶然的无所谓（参 17.5）。这个卫兵要么是夸大了他开始时的恐惧，要么是夸大了他最后的无所谓；鉴于他后来暗示他其实对克瑞昂的威胁很当真（390-391,408.413-414,437-440），那我们必须说，是由于没有立即受惩罚而感到的轻松，使他转到了反面的极端。他承认他既不指望逃脱惩罚，也不认为有逃脱惩罚的可能；因为最终让他免于惩罚的不是他自己的言辞伶俐，而是诸神。诸神不会为了清白无辜的人而以一种引人注目的、神判的方式进行干预（参 17.4），诸神的方式是使当事人绝望地唯恐其发生的事情变得更好一些。因此，所谓幸运诸神，似乎就是灵魂发现自己逃脱了由它自己的恐惧所虚构的未来。卫兵相信自己欠诸神的债，这个债为我们开启了理解下面这个问题的思路：第一合唱歌所隐含的关于诸神不是人的界限这一论断，为什么必然地与人的技艺联系在一起，这技艺能克服看似不可能的事情，当人有了超越希望的智慧时，他也就有了

这种技艺（366，参 10.8）。然而，第一合唱歌只是通过避免提及灵魂才显示出人的无限（参 11.2），如果我们对照一下埃斯库罗斯的《奠酒人》（*Choephoroi*）的第一合唱歌，就能清楚地呈现出这种做法的意义。因此，卫兵像第一合唱歌那样，同样是为完整地理解人所必需的。尽管技艺似乎与剧本的情节无关，而灵魂则与剧本的一切情节有关，但是技艺是在极度的庄严中呈现出来的，而灵魂却是在可笑的因素中呈现出来的，这说明，人的能力总是超出他的自我认知。我们看重第一合唱歌甚于看重卫兵及其言辞，这是一个很大的、但几乎是不可避免的错误。

第 22 节（第 332-375 行）

歌队 （第一曲首节）奇异的事物虽然多，却没有一件比人更奇异；他要在狂暴的南风下渡过灰色的海，在汹涌的波浪间冒险航行；那不朽不倦的大地，最高的女神，他要去搅扰，用马的女儿［指骡子。］耕地，犁头年年来回的犁地。

（第一曲次节）他用多网的网兜儿捕那快乐飞鸟，凶猛的走兽和海里游鱼——人真是聪明无比；他用技巧制服了居住在旷野的猛兽，驯服了鬃毛蓬松的马，使它们引颈受轭，他还把不知疲倦的山牛也养驯了。

（第二曲首节）他学会了怎样运用语言和像风一般快地思想，怎样养成社会生活的习性，怎样在不利于露宿的时候躲避霜箭和雨箭；什么事他都有办法，对未来的事也样样有办法，甚至难以医治的疾病他都能设法避免，只是无法免于死亡。

（第二曲次节）在技巧方面他有发明才能，想不到那样高明，这才能有时候使他遭厄运，有时候使他遇好运；只要他尊重地方的法令和他凭诸神发誓要主持的正义，他的城邦便能耸立起来，如果他胆大妄为，犯了罪行，他就没有城邦了。我不愿这个为非作歹的人在我家作客，不愿我的思想和他的相同。

22.1. 第一合唱歌认定，克瑞昂关于诸神没有埋葬波吕涅克斯的证明是正确的（参 19.2），歌队由此沉默地断定，涉嫌这件无头案的，是有大勇敢、大智巧的人。在克瑞昂看来构成了人的不虔敬和 hubris（傲睨神明）的、人的 πανουργία（野蛮行径）（300-301，309），现在被赋予了

一个道德上中性的名字 δεινότης（技艺），歌队在描绘人的无所不能时并没有试图解释这一点。克瑞昂曾经认为，贪图卑鄙的利益是人犯罪的动机；但是歌队并没有如人们可能期望的那样，以中性的好利来取代那个犯罪的动机。隐秘的目的或普鲁米修斯（Prometheus），都未能解释人具有创造力的勇敢。这勇敢是人所拥有的不可征服的东西。

22.2. 合唱歌从四个方面表现出人类不寻常的令人敬畏之处，每一个方面都专门用了一个诗节：人的活动不息，人相对于一切其他生物的优越性以及对它们的统治，人的想像力和理解力，以及人的可以使他选择从好从恶的自由。每一个诗节都有它自己的一套独特的动词。第一个曲首节以 πέλει（渡过）开始，这个词保留着它原来的运动的含义，这个诗节结尾的同根词 πολεύων（翻动）与其呼应；这两个动词构成了其余词的框架：χωρεῖ, περῶν, ἀποτρύεται, ἰλλομένων. 第一曲次节（the first antistrophe）也完全与此相似：ἀμφιβαλών, ἀγρεῖ, κρατεῖ,以及 Schoene 的貌似有理的 ὀχμάζεται。第二曲首节依次有：ἐδιδάξατο, ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται, ξυμπέφρασται；第二曲次节将人的自由与他的社会性对照：παρείρων, παρέστιος, γένοιτο, ἴσον φρονῶν.整个合唱歌的前置词，无论是否是复合的，都带有人面对、智胜、克服一切挑战的意味，哪怕那些挑战威胁着要吞没他：πέραν, περι-, ἐπ', ὑπερτάταν, ἀπο-（第一曲首节），ἀμφι-, περι-（第一曲次节），ὑπ-, ἐπ', ξυμ-（第二曲首节），ὑπέρ, ἐπ'（第二曲次节）。

22.3. 看起来，合唱歌从表现人对无生命的大海与大地的统治（第一曲首节）开始，演进到人对活物的统治（第一曲次节），从那里又演进到人类与能够设法自我保存的自我的关系（第二曲首节），再由此进入与之相对的、人与他人、城邦和诸神的关系（第二曲次节）。这种图式化的进程会面临困难，而歌队却几乎没有意识到这一点，这困难就在于，人类力图使之疲倦的那不倦的大地，其实是一位女神，而且是诸神之中最高的神，这就需要将她以这种最高神的身份放入第二曲次节中，在那里，歌队讲述大地的律法、讲述城邦如何得以高高地矗立。[①]歌队承认，人对至高神的违抗显示了人的 δεινότης（技艺），但他们后来又认为，技艺会颠覆城邦、城邦的诸神与律法，但这只是因为人的意志，而不是本质如此，这前后两种说法并不一致。克瑞昂相信，金钱导致了人的一切 πανουργία（野蛮行径），尽管这种信念十分狭隘，但却比歌队更好地理解了金钱在本质上的不虔敬。歌队没有看到，人的技艺是对清晰可见的界

---

① 关于 ὑψίπολις 的含义，见 F. Sommer, op.cit., 174。

限的突破，它要么使人能够通过阻隔的大海（指旅行到另外的城邦），要么忽视作为人的适当住所的大地，技艺意味着，城邦不仅是犯罪不情愿的庇护者，它本身就建立在罪行之上。那个把土地的第一季果实奉献给神而没有得到神的悦纳的该隐（Cain），正是他的后代发现了技艺，并建立了第一个城邦。歌队没有意识到，城邦的高高矗立只能以牺牲最高的神灵为代价，但尽管如此，他们也确实看到，城邦不可能像克瑞昂所断言的那般拥有无限的善（参 19.4）；因为人的 δεινότης （技艺）部分地存在于他教给自己 ἀστυνόμοι ὀργαί（教化），这种情感显然不同于人对于土地律法的臣服。尽管城邦必须依赖技艺与诸神（及其律法），但这两个城邦的支柱彼此之间却并不和睦（参 10.9）：[1]这个通过技艺来满足人的需要或生存欲望的城邦，并不如此必然地会发现诸神的用处。

22.4. 歌队列举了人的 δεινότης（技艺）得以展示的九种途径：1）航海，2）耕种，3）狩猎，4）驯养，5）言辞，6）思想，7）ἀστυνόμοι ὀργαί（教化），8）造屋，9）医术。前四种关涉的是人与非人类的关系，后五种关涉的是人与自己及他人的关系。有人因此会认为，无师自通的言辞能力处在中心的地位，是因为正是它区分了人与非人类。但是还有诸神和他们的 ἔνορκος δίκα（誓约的正义）存在。誓言和祈祷使得言辞的听者不以人为限，神圣的律法也使得言辞的对话者不以人为限。那么，关于誓言、祈祷和神法，剧本本身告诉了我们什么呢？撇开克瑞昂发的三个空誓不提（184，305，758），这里还有卫兵的表白，他说，凡人千万别发誓，“因为后来一想会觉得前面的判断不对”（388-394）。如果后来情况的变化可以给人以离弃前誓的权利，那么誓言就不能作为确保诚实的方式，而在这种诚实中，正义占了很大比重（参《赫拉克勒斯》1.138.1）。[2]歌队把人的语言归因于人自己发明，若不是安提戈涅诉诸的神圣律法与这样的说法相矛盾，卫兵几乎就在无意之中印证了这种说法（参 17.4）。即使不论作为神圣律法的诸神的言辞，我们也不会忘记，特瑞西阿斯一开始是通过鸟儿的粗野叫声而得知克瑞昂违背了神法的（1001-1002）。愚蠢的鸟儿说出了比人更智慧的话。歌队没有认识到，对鸟类的观察研究或任何其他的占卜术，体现了人类那无所倚仗的机巧的局限。对于人来说，未来是畅通无阻的（360-361）。如果语言确实完全是人的发明，而一切誓言、祈祷，以及凶兆都不是人神之间交流的方式，那么歌队如

① 参：亚里士多德，《政治学》［Arist. *Politica* 1328b11-13］。

② 参：Benardete, AGON 1967,160-161。

何会在城邦之中把人的发明创造和神圣律法结合起来，这就始终很神秘了。歌队似乎把它们两者在城邦中事实上的并存，当做人的发明创造在道德上中立的证据，尽管他们自己对它的描述所包含的隐义否认了它的这种中立。从克瑞昂证明不可能是诸神埋葬了波吕涅克斯开始，歌队已经转入这样一个观点：这种观点把诸神完全地从人那里隔离了出去。

22.5. 埃斯库罗斯笔下的普鲁米修斯也列出了他自己的九项发明：1）造屋，2）天文学，3）数学，4）文字，5）驯养，6）航海，7）医术，8）占卜术，9）冶炼金属（*PV* 450-504）。[①]第一合唱歌所列举的九个方面与这里所列的九个方面明显不同是，它没有任何关乎大地之上或之下的东西：没有天文学和冶金术，也没有占卜术和数学。除了耕种对大地有轻微的穿破之外，合唱歌把人的 *δεινότης*（技艺）严格地限制在地表。普鲁米修斯和合唱歌对于造屋的不同叙述，还显示了合唱歌有意地排除了 *τὰ οὐράνια*（乌拉尼亚）[②]。普鲁米修斯说人一开始是住在不见阳光的洞穴里的，是他教人们建造面向太阳的房屋；而歌队则暗示人一开始就过着露天的生活，暴露在严霜和雨水之中，是人们自己学会了如何躲避严霜和雨水，至于是通过建造房屋还是退回洞穴，则并不清楚。没有自然的、或是人造的光来照亮人生活和行动于其中的这个水平面。人的勇敢是在一个封闭的世界之中施展的。人的勇敢并无抱负可言。这里没有人向超越自己的东西的开放，只有万物在与人面对时的无能为力。人们由此怀疑，歌队之所以认为人的勇敢在道德上是中立的，除去因为他们对激起这种勇敢的东西保持沉默，也正是因为人类世界的这种封闭。人越过大海，不是要与另外的人们交易，也不是要征服他们或者去看望他们（参 a3,《赫拉克勒斯》 3.139.1）；他只是勇敢地面对大海，就好像他是在游戏万物。漫无目的地旋转的引擎若想做工，就必须让它的齿轮啮合起来，人的勇敢就像这个漫无目的地旋转的引擎，在它走向一个善的或恶的目标时，也同样要从城邦或诸神的角度来看待它。它的可畏无疑部分地是来自于这种漫无目的的旋转；但是同时，歌队也由此消磨掉了它拒不与城邦和诸神和解的、本质上的桀骜不驯。人比歌队所曾预料的还要可畏。

22.6. 歌曲共有三次直接地提到人，两次提到名字，一次以中性的指示代词提到它：作为 *ἄνθρωπος*（人），没有什么东西比他更奇异；作为

---

① 参：S. Benardete, RhM 1964,126-139。

② *τὰ οὐράνια*（乌拉尼亚），九位缪斯之一，主管天文。——译者注

ἀνήρ（人），他 περιφραδής（足智多谋的）；作为 τοῦτο（这个），他穿越了大海并使大地疲倦。①中性的人乃是对拥有技艺的人的精确写照，他与受爱若斯（Eros）摆布的人相去甚远（参 21.1）。②安提戈涅尽管全无技艺，却与这种人有某种相似之处（参 10.8）。如果那激发了她的勇敢的律法要求她的名字与天性包含不生育的意味，那么这种律法必定与这种彰显了人的勇敢的技艺有某种联系，因为人的技艺同样也依赖于他的非爱若斯的天性。它们的联系如何，现在还难说；但是歌队对犯罪者性格的猜测没有像他们后来想像的那样离谱（参 23.1）。合唱歌与安提戈涅的联系并不仅仅是否定性的。

22.7. 歌曲三次提到诸神，两次是提到名字，一次是集体性的和匿名的：大地、哈德斯和 θεῶν ἔνορκος δίκα（诸神誓约的正义）。大地是诸神中最高的；哈德斯是人所不能逃避的惟一的神灵或事物（注意这三个关于逃脱的词： φεύγειν, φεῦξιν, φυγάς）；诸神是这样一些诸神，人类凭他们的正义之名起誓，以作为人类自己的正义的保证。荷马史诗中，人和神都凭大地的名起誓，人还会凭太阳、河流、宙斯起誓，诸神还会以乌拉诺斯（Ouranos）、大海、冥河（Styx）起誓（ *Γ* 276-280, *Ξ* 271-274, *O* 36-38）。对歌队而言，大海并不神圣，它只是人的障碍而已。大地虽然神圣，但还是继续受到人的凌辱；太阳和天空则由于其缺席而引人注意。不提及太阳和天空似乎是有意为之，因为大地被称为所有神灵中的至高者。ὑπέρτατος（至高的）第一次出现在赫西奥德（Hesiod）的作品中：Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, ὃς ὑπέρτατα ναίει [《工作与时日》（*OD* 8）]。品达（Pindar）呼唤宙斯及其霹雳为至高者 [《颂歌》（*O* 4.1）]；欧里庇得斯（Euripides）令某个角色称爱若斯为诸神之中至高的神灵（《残篇》269.2），阿里斯托芬（Aristophanes）让鸟儿们称篡夺了宙斯王位的庇斯特泰罗（Pisthetairos）为至高的神灵 [《鸟》（*Av*.1765）]。"至高"完全地失去它"高于地面"的字面含义，这种情况并不少见，③但当"至高"与大地联在一起的时候，这种含义又是那么不协调地恢复到了这个词身上。歌队称大地为至高的神，这也许是调和两种不可能调和的东西的产物：歌队一方面认为大地的真正主人宙斯对人有无限的权力，一方面又忽视了这个宙斯，其结果

① 关于 τοῦτο，见 Schneidewin: P.Friedlander, *Hermes* 1934,59。
② 参：L.Strauss, *The City and Man*, 95-96。
③ 如果不对 ὑπέρτατος(至高的)作字面上的理解，那么它所修饰的对象，就是某种被诸神提升到最高的东西（参：684,1138；《菲罗克忒忒斯》402,1347；《俄狄浦斯在科罗诺斯》 105）。我们是否应这样理解：即，诸神认为大地最高？

是人没有什么可以敬畏、仰望的对象。对于歌队来说这种对立过于极端，他们就把至高者的称号赋予大地，他们相信，没有人能够否认她存在在于人们中间，这在诸神之中独一无二。凡合唱歌的主题禁止歌队提及的任何神圣的事物（与歌队特有的温和相一致［参 11.2］），都被挤压到大地中去了。我们只要对照一下第二合唱歌的第二曲，就可以明白谁才是真正至高、不老、不倦者。无论如何，大地是在地平面上的人的宰制之下所幸存的惟一的神灵（参 46.7）。

22.8. 至此，作为女神的大地以两种方式困扰着我们对合唱歌的理解，这两种方式都与下述困难有关，即，如何调和对大地的侵犯与城邦、城邦的誓言及律法。此外，还有第三个困难，而整个剧本就围绕着这第三个困难展开：合唱歌承认，冥府是人用任何办法都无法冲破或越过的惟一界限：而不死并不是冲破这种界限的办法。人的勇敢局限在大地的表面，而人的惟一界限是在地下的某个地方（参 4.1），因此合唱歌提醒我们，要把我们对大地的侵犯与人的惟一界限结合起来，这就并非偶然。现在看来，合唱歌没有提及采矿是有意义的（参 19.4）。[①]大地的完全不可侵犯的部分就是冥府，冥府的主宰是普路托（Plouton）和赫卡忒（Hecate）（1199-1200）；而埋葬的律法和习俗就归这两位神灵看管（451）。不是死亡本身，而是冥府及其律法构成了人的真正界限，因为个人的死亡无法阻止一代人把 δεινότης（技艺）带来的收获传递给下一代人。人世与诸神并不像合唱歌说的那样隔绝，但歌队没有意识到这一点，一如没有意识到大地给人们带来的其他困难。他们不理解把人称呼为中性的“这个”的意味。他们稀里糊涂地从作为人类特征的无限性出发，到达了一种有限，这种有限平等地普遍适用于一切人，却又和人的无限性互不相干。把类当做个体来看待的一个结果，就是没有什么东西留在城邦与作为人的人之间，并把城邦与人联系在一起。在歌队的理解中，土地（ χθών）的律法不是大地（ Γᾶ）的律法，也即，埋葬的律法（参 382）。安提戈涅因此是对于合唱歌本身的一个必要的修正，因为她给出了土地与大地之间的神圣纽带。正是通过冥府，个别和普遍融汇到了一起。

22.9. 从整体上看，这个剧本好像穷尽了对“大地”的所有理解，在某种意义上，它令我们回想起先前的那段合唱歌（参 11.5），在那里，不同程度的拟人手法都得到展现。 γῆ, χθών, χώρα 总共出现了二十一次，

---

① 关于采矿的不虔敬，见普林尼《博物志》33.1-3。

γῆ 指的是地下的死者（24），χθών 指的是大地女神，χώρα 指的是克瑞昂的仆人用家乡的泥土为波吕涅克斯的残骸立的坟（1203）。葬礼使作为物质的大地与作为国家的大地合而为一，看起来，它成了将大地的各种含义统一起来的核心。在大地（24，65）与生硬坚实的地表之间有个地方，大地女神或大地将她拥抱，在那里存在着城邦，可以把这城邦等同于政体、祖国（埋葬祖先的地方），也可以将它等同于诸神的领地（110，113，155，187，199，287，368，518，736，739，806，937，1162，1163）。正如埋葬用尘土将大地的表面与深处联结在一起（247，256，409，429，602），城邦与冥府也并不遥远。然而，城邦并非完全扎根于冥府，因为它的建立也有赖于对大地的侵犯；在这个剧本中，也惟有这个段落把大地称呼为生长万物的母亲（参 419，1201-1202）。死了的欧律狄克可以被称作海蒙尸体的 παμμήτωρ（万物之母）（1282），而 παμμήτωρ 影射的是大地（Aesch.PV 90），看起来，这再次说明，这个用法也是由大地的最初含义抽象而来。这种抽象与前文对伊斯墨涅的忽略类似（参 9.2），正是这种抽象，使不生育的安提戈涅得以成为大地与城邦律法的化身。

22.10. 在人的技艺的九种表现中，只有第七种 ἀστυνόμοι ὀργαί（教化）不能一下子就让人明白。使它更不寻常的是，其余的所有技艺似乎都是成双成对的：航海与耕种、狩猎与驯养、言辞与思想、造屋和医术。如果将言辞和风一样的思想、与人所捕获的不会言辞的鱼（参 *Aj.* 1297）和愚蠢的鸟作个对比，我们就有办法理解它的意义了。它与地上动物的野蛮状态（θηρῶν ἀγρίων ἔθνη）相对，意味着人的自我驯化，意味着在没有诸神帮助的情况下驯养自己的性情。一种本来不理睬任何限制的存在，为了共同生活而进行自我限制，这在歌队看来是很不寻常的；但正是这个关于礼仪教养来自于人自己的律法的说法使人想起了葬礼。雅典人的 ἀστυνόμοι（公共生活）负有这样一个任务，就是要保证，所有的粪便都要堆在离城墙十斯塔德（Stade）[①]远之外的地方；他们自己要收拾死在街上的任何人（亚里斯多德《雅典政制》50）。这令人想起赫拉克利特的名言：νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι（扔掉尸体与粪便）（fr.96）。[②]尽管苏格拉底可以笑着同意这句箴言（参：柏拉图《斐多》115a3-5），但城邦处理尸体并不像处理粪便；这种处理方式的不同有赖于这样一个事实，就是有些礼仪的律法和习俗不是人自己学会的。歌队简直就没有反

---

① 斯塔德（Stade），古希腊长度单位，约 607-738 英尺。——译者注

② 注意，这里把一定指人的尸体的词与指排泄物的词并列在一起，不管这排泄物是人的还是不是人的。

思过驯化与虔敬之间的关系，没有反思过 ἀστυνόμοι ὀργαί（教化）后面的 ἀστυνόμοι θεοί（公共生活的诸神），因为他们只有在虔敬退化成习惯或“善好的形式”时才会理解虔敬。[1]他们已经完全记不起 ὁσίας ἕνεκα（为了神法）的本来意思了（参欧里庇得斯《伊菲格尼亚在奥利斯》1461, Eubulus《残篇》110.2, Ephippus《残篇》15.4, Wyse at Isae. 7.38）。因此他们才会在安提戈涅刚刚为葬礼的神圣律法作完辩护之后就称她为野蛮父亲所生的野蛮女儿（471-472）。

22.11. 人类无师自通学会的 φθέγμα（言辞），φρόνημα（思想），ἀστυνόμοι ὀργαί（教化）这三种东西，令人联想起克瑞昂只能通过从政实践才能显示出来的 ψυχή（灵魂），φρόνημα（气质）和 γνώμη（判断）（参 12.4）。这两组东西不能一一对应，因为克瑞昂的 γνώμη（判断）囊括了歌队的 φθέγμα（说话）和 φρόνημα（思想），而歌队的 ἀστυνόμοι ὀργαί（教化）则部分地结合了克瑞昂的 ψυχή（灵魂）和 φρόνημα（气质）。歌队从而扩展了克瑞昂所认为的从政实践中最容易的方面，却把克瑞昂分析得更仔细的方面压缩到 ἀστυνόμοι ὀργαί 之中。对歌队而言，人的大胆是超出政治之外的东西，在城市（town）生活中，这种东西被令人震惊地牺牲掉了；对于克瑞昂来说，统治者遵从最佳考虑的勇气是对他优秀的最终考验。因此，克瑞昂可以正确地断言，若想知道一个人，从政是不可缺少的，因为人的 ὀργαί（情感）不能像歌队所信的那样温和。他的 ὀργαί 必须保留足够的野蛮以保卫他的国家。他必须珍爱国家甚于自己的生命。尽管忒拜人刚刚承受过战争，而且甚至可能正是出于这个原因，歌队没有认为与 ἄστυ（城）对立的 πόλις-πατρίς（城邦-祖国）构成了人之 δεινότης（技艺）的一部分。他们把它放在一边，作为一切善好、高贵东西的庇护所，因为他们没有想过它与灵魂的联系，这种联系甚至连克瑞昂都有所理解。

22.12. 由于 360 行的那个通常的标点，παντοπόρος（足智多谋）一词的意思便几乎等同于 ἄπορος κτλ（并非一筹莫展）；但是如果没有冒号的话，它的意思就是：人足智多谋而又一筹莫展，到头来一场空（参《厄勒克特拉斯》1000，《残篇》871,8）。[2]这当然不是歌队所指的意思，但

---

① 卫兵愿意穿过火焰（πῦρ διέρπειν）来证明他的清白，这清楚地说明了（也许是旨在说明）习俗本来的力量后来退化成了一种表达的方式，正如 色诺芬《会饮篇》（Xen.Symp. 4.16）： διὰ πυρὸς ἰέναι [参： K.Latte, *Heiliges Recht*（《神圣的法》） 5-6, n.2.]。

② ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται 可以不同于 ἐπὶ μηδὲν ἐ，意思是说，无论他如何足智多谋，到头

是作为对安提戈涅的不经意的描绘，那真是再好不过：完全不谙世故、却又无限足智多谋的安提戈涅走向死亡（参 9.3,10.5）。对于歌队来说，人的勇敢与其显而易见的界限之间的鸿沟，就是人之 δεινότης （技艺）的栖身之所。在这样的勇敢面前，这些界限都瓦解了。一个同样显而易见而又真实的界限就是死亡；但是在安提戈涅表现出她的 πανουργία（亡命徒作风）的地方，死亡似乎为自己标明了界限。她没有表明这死其实也只是显而易见的；她只是突破了伊斯墨涅以为不可逾越的限制：律法、自然禀赋、权力（参 8.6）。安提戈涅没有绕过死亡，她站在死亡一边，与生命对峙。死亡被带入到了 δυνατά（权力）的领域之中，虽然它似乎抗拒通过不成文法被人利用。安提戈涅对律法的忠诚令她接受了死的条件： ἐκεῖ γὰρ αἰεὶ κείσομαι（永远躺在那里）。死亡不是限制，而是目标。

如果我们这样来误读歌队的意思，那么必须面对这个问题：何以安提戈涅要藏在一个冒号后面。在 παντοπόρος（足智多谋）和 ἄπορος（一筹莫展）之间作停顿时，歌队在看什么？人对死亡的逃离使他勇敢地面对一切对死亡构成威胁的东西。以他无限的智谋，人扩展了可能性的领域。就这样，他把本来处于中心位置的东西推到了边缘，把他直接面对的东西推迟到了将来。因此，παντοπόρος 和 ἄπορος 之间之所以有冒号的根据，就是人的技艺所带来的视野的变化。歌队的沉默代表了人造的障碍，歌队敬畏地站在这个自造的障碍面前。然而，人的技艺并不能穷尽他的勇敢，勇敢先于技艺而存在，它不必在技艺中产生。人的勇敢不只是在作为技艺的时候道德中立，它对技艺也是中立的。歌队忽略了人勇敢的原因，这说明，处于勇敢之前的东西已经让自己献身于技艺。可以替代这种献身的，是安提戈涅对埋葬的神圣律法的献身，在那里，没有人的原初视野的变化，而只有对人的这种原初视野的重申，因而赫卡忒和哈德斯的领地占据了死亡和虚无的地盘。由于安提戈涅重新恢复了诸神曾经强加给人的视野（参 456-457），作为一种极端的虔敬的勇敢，最后不仅对技艺保持中立，而且还敌视它：技艺是对于人原初的勇敢的扭曲。技艺不是一开始在道德上中立、而后才随意选择善或恶的；它从一开始就是不神圣的，随之而来的道德与不道德之间的分别，严格地来说是虚幻的。克瑞昂误把王命等同于法律，这反映了城邦本身一个必然的错误，因为城邦不能没有技艺；因此它必须在惩罚它的偶然表现出来的误用的

来一场空，他最终是一筹莫展的（参《厄勒克特拉斯》 245,1129）；但也不能一定认为如此（参《埃阿斯》1231；《厄勒克特拉斯》 1166）：κατθανὼν δὲ πᾶς ἀνὴρ γῆ καὶ σκιά. τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ῥέπει [参欧里庇得斯残篇（Eur. Fr. 536)]。

同时，宽容它根本上的不神圣。安提戈涅怒视着城邦的这种一开始就有的妥协，城邦必须躲避安提戈涅怒视的目光。因此，安提戈涅必须被特瑞西阿斯取代，以便让城邦再次忘记由安提戈涅所唤醒的东西（参 51）。

22.13. 歌队似乎要把他们在第 360 行的标点贯彻在第二曲相对应的诗行中，在第二曲的这个相对应的诗行中，*ὑψίπολις*（城邦高高矗立）处在 *παντοπόρος*（足智多谋）的位置上，而 *ἄπολις*（没有城邦）处在 *ἄπορος*（一筹莫展）的位置上。如果人把国家的律法和凭诸神起誓的正义编织（*παρείρων*）在他的技艺之中，那么城邦就能高高矗立；[1]但是如果他由于勇敢而接受卑鄙的东西，那么他就会没有城邦。[2]第 360 行的误读法说明，我们在这里也可以重新标点，按下边的读法来读：无论是谁，若出于勇敢而行不道德之事，那么对他而言，城邦就既是高高矗立，又是不存在的。这有两付面孔的不道德看起来像是安提戈涅的不道德。后者就在于，她一方面使城邦记起自己的一种神圣约束力，但同时，因为同样的理由，城邦对她又是无关紧要的（参 2.4）。既便我们承认安提戈涅所做的事是高贵的（参 9.4），对她的这种刻画仍然是正确的，因为她的道德与不道德同样破坏了城邦。

此外，由于安提戈涅与城邦的双重关系源自诸神，我们就会想起克瑞昂所说的话，诸神摇撼了城邦又将它扶稳（参 12.2）。城邦不安地处身于诸神中间，这同一批神灵，既支撑着城邦，又不能容忍城邦无法洁净的不敬。正如安提戈涅填补了歌队在 *παντοπόρος* 与 *ἄπορος* 之间的沉默，安提戈涅和诸神也填补了他们在 *ὑψίπολις* 与 *ἄπολις* 之间的沉默。但是如果有人问，歌队认为什么样的东西可以证明他们在这两个词之间沉默是合理的，那么答案只能是，对人服从城邦的盼望和祈祷：*μήτ᾽ ἐμοὶ παρέστιος γένοιτο*（不愿这样的人坐在我们家）。歌队称大地为诸神之中的至高者，这不只是一个大错，而且是一个必要的大错，因为城邦必须依靠外在于人的某种东西；又如果城邦单独决定了善和高贵，那么，这个“某种东

---

① 这是手稿阅读的惟一可能的意思，*τέχν* 是 *παρ-*(参 *παραπλέκω* 织)的很容易给出的先行词，Hermann 就是这样理解的；但这很难解。我所能找到的最接近的例子是柏拉图的《礼法》823a4-5: *ὅσα καλὰ αὐτῷ δοκεῖ καὶ μὴ καλὰ εἶναι, νόμοις ἐμπεπλεγμένα γράφειν* [柏拉图《斐德若》Phdr.244c1-2)]。这与歌队的 *δεινότης*-主题是一致的，这个主题强调的是人把技艺与律法交织在一起，而不是人对律法的服从（如 *γεραίρων*[尊重]之类）。

② Bockh(237)的确把 *ὑψίπολις* 与 *ἄπολις* 放在一起［在国家之上，更高的东西是无国家的（staatlos），高贵的人住得离它很远］，但那只是因为把 *παρείρων* 看做与 *παραβαίνων*（越过）相同的词；因此他没有认识到他的解释与歌队的本意相矛盾。

西”便只能是大地，它既是自身，又是人的国家，这种模棱两可掩盖了它在被人支配时所受到的侵犯。因此，歌队在赞美城邦的时候被迫指出城邦的罪行；而这又必然是由于，他们弄错了犯罪者的品质。他们相信，只有人的技艺才能解释为何克瑞昂的命令遭到了成功的违反，这一点证明，合唱歌表面上的无关紧要是合理的；但歌队的错误是城邦之罪，这一点却证明了合唱歌的关联。人的万能就是人的罪性（*πανουργία*）。

22.14. 歌队最后以希望罪犯不属于他们自己的家而结束；但是他们的家是每个人的独立的家，而不是城邦的某种集体性的家。私人的家度量出了他们对一项公共罪行的厌恶程度。罪犯当然没有城邦，但是他并不因此而当然地没有与他人共同拥有的家。他的孤立只是通过一个希望来实现的，歌队就是用这个希望回避了家与城邦之间的差别。如果是安提戈涅的仆人、亲戚或者朋友组成了这个歌队，那么被捕的安提戈涅在他们刚刚表达完这个希望之后出场，就真是令人辛酸；但实际上，安提戈涅和歌队之间的共同之处只是在于他们都是忒拜城公民（参 11.1）。但在随后的场景中，却不再有人提到 *πόλις*，一直到克瑞昂面对海蒙时，这个词才再次出现（656）。[①]

第 23 节（第 376-383 行）

歌队长　（尾声）这神奇的景象使我吃惊！我认识她——这不是那女孩子安提戈涅吗？

啊，不幸的人，不幸的父亲俄狄浦斯的女儿，这是怎么回事？莫不是在人做什么蠢事的时候，他们捉住你，把你这违背国王命令的人押来了？

23.1. 普鲁米修斯将火和技艺作为礼物送给人类，但他同时也把盲目的希望安放在人身上，使他们看不到死亡就是他们前面的命运（*PV* 248）。这就是安提戈涅，没有技艺，完全看不到希望，只看到她前面的死亡（参 3.2,10.5,10.8）。安提戈涅是一个前普鲁米修斯式的（pro-Promethean）人物。因此，她处身于歌队刚刚提到的、用以说明人的技艺的事物之外，而歌队通过称她为一个 *δαιμόνιον τέρας*（神奇的景象）（我们必须扔掉 Platt

① 参：S.Benardete, “ Sophocles’ *Oedipus Tyrannus*”, in *Ancients and Moderns*(ed. J. Cropsey), 3。

的 τὸ δέ）承认了这一点，在此，δαιμόνιον（神奇的）一词使 τέρας （景象）一词中“宗教韵味”完全得到了恢复，而这种“宗教韵味”，是所有以-ας 结尾的中性词的本来之意。[①]安提戈涅是一个超乎人类的怪物。当 τέρας 一词用于指活的存在而不是指事件的时候，要么那个存在是在形状或来源上（伊俄 Io 或海伦 Helen）如同怪物，也就是说，组成它的各个部分不属同类，要么诸神是其直接来源［参《特拉克斯少女》1098，埃斯库罗斯《哀恳的妇人》（Aesch. *Suppl.* 570），欧里庇得斯《海伦》（Eur. *Hel.* 255-260），《希波吕托斯》（*Hipp.* 1214），柏拉图《克拉底鲁》（*Crat.* 394d5）］。在所有被称为 τέρας 的存在中，只有安提戈涅的怪异不见于外表，也只有安提戈涅完全属于人类。那歌队为何这样说呢？他们把女儿和父亲联系在一起，这意味着她的乱伦出身部分地解释了她的怪异。另外，她自身是 δεινόν（可怕的），这可怕不是由于她成功地突破了人的任何显而易见的界限，而是由于她没能突破这些界限。对歌队而言，人的 φρόνημα（思想）是人的 δεινότης（技艺）的一个方面，但是现在他们面对着安提戈涅的 ἀφροσύνη（不思想，愚蠢）。他们没有想过，人的非理性也可以有如此可怕，这种非理性也属于理性，一如沉默也属于声响（参10.12,21.1）。在非理性的伪装下，神性让人们知道自己突入了第一合唱歌的无限世界。诸神不是一种在人的勇敢面前不断退缩的外在界限；他们甚至从一开始就在人的勇敢之中。人的僭越与神明的宰制无法相比。具体化的 τόδε（这个）是神对歌队的普遍化的 τοῦτο（这个）的回应。安提戈涅通过她对冷酷之事的热诚、她对死亡的爱和她的不生育表明，神性与人的结合——（歌队以为）是城邦使神性与人性和平共处——本质上是怪异的。

---

① 参：P. Chantraine, *Formation des noms grecs*, 422; E. Risch, *Wort-bildung der homerisechen Sprache* 80. δαιμόνιον τέρας 出现在 Bacchylides 16.35(Snell)中，关于 Nessus 给 Deianeira 的礼物。

中　篇

第 24 节（第 384-405 行）

守　兵　她就是做这件事的人，我们趁她埋葬尸首的时候，把她捉住了。可是克瑞昂在哪里？

歌队长　他又从家里出来了，来得凑巧。

克瑞昂　怎么，出了什么事？说我来得凑巧？

守　兵　啊，主上，谁也不可发誓不做某件事；因为再想一下，往往会发现原先的想法不对。在你的威胁恐吓之下，我原想发誓不急于回到这里来。但是出乎意外的快乐比别的快乐大得多，因此我虽然发誓不来，却还是带着这女子来了，在她正在埋葬的时候我们抓住了她。这次没有摇签，这运气就归了我，没有归别人。现在，啊，主上，只要你高兴，就把她接过去审问，给她定罪吧；我自己没事了，有权利摆脱这场祸事。

克瑞昂　你说，你带来的女子——是怎样捉住的，在哪里捉住的？

守　兵　她正在埋葬那个人；事情你都知道了。

克瑞昂　你知道你这句话是什么意思？你正确地表达了你的思想吗？

守　兵　我亲眼看见她正在埋葬你禁止埋葬的那具尸体。我说得够清楚吗？

24.1. 卫兵对歌队问题的回答，证明他能够简明扼要；但他对克瑞昂问题的回答，却像第一次出场时那般啰唆而不切题（参 15.1）。他主要关心的还是他自己：在这两次出场中，他对克瑞昂讲话的开头和结尾都以他自己为主题。现在的快乐就像以前的恐惧那样促使他为自己辩解；但有一些区别。他那时只说他自己，而现在他却从一个普遍原则（*ἀπώμοτον-ἀπώμοτος*）开始，他发现，这个普遍原则可以用在他身上。他那时明确地区分灵魂与自我，而现在则含蓄地区分诸神和凡人。他那时表示要认命，而现在则为运气而高兴。他离开时说，*οὐκ ἔσθ' ἅπως ὄψῃ σὺ δεῦρ' ἐλθόντα με*（你再也不会看到我回到这里来），这并不意味着，他后来会把这话换成一句誓言。在歌队唱颂人无限的勇敢之时，他肯定就是这

样来约束自己的。但这个卫兵现在承认，他不能再坚持这种加在自己头上的限制。就这样，他揭示了人的律法与神的律法之间的不同。由于对未来情况的无知，凡人无法让自己一定负什么责任，似乎只有诸神才能规定人无条件地做某些事。但也许有人会问，人是否必须认可这种责任；如果是，那么又是以什么方式认可这种责任。神的命令本身便能自动地确立这种责任么？或者，人若要因为未能遵守命令而受罚，就必须先对神的命令宣誓？安提戈涅在其第二次自我辩护中，力图对她责任的来源进行解释（参 27）。

24.2. 卫兵三次提到了希望和期待，两次在第一合唱歌之前，一次在第一合唱歌之后（235，330，392）。卫兵本期待着听天由命，克瑞昂却让他的期待落了空，于是他就把自己得以存活的原因归功于诸神（330-331），他能活下来，真是出乎他的预料和判断。接着，歌队唱颂了人类出乎想像的技艺，歌颂了人不依赖于诸神的存在。现在这个卫兵说，自己撞了大运，这大运让他的期待化为乌有，而他一度认为这事是在劫难逃，甚至用发誓来认定它。但现在卫兵并没有感谢诸神，也许是因为他认为诸神不会原谅他哪怕是琐碎无害的假誓。他现在讲述着他出乎预料的喜悦和无限的快乐（392-393）；后来他断言，最大的快乐在于逃脱灾难，对他而言，相对于自身的安全，其他的事都自然地（πεφύκει）位居其次（436-340）。在感谢诸神的时候他并未提到快乐。使他快乐的不是诸神，而是偶然（参 128）：他没有把赫耳默斯的礼物（θοὔρμαιον）归于赫耳默斯(Hermes)（参 274）。他不再需要誓言或诸神来证明自己的清白。卫兵从最初进场到最后离开的过程，是一个从命运到技艺（第一合唱歌）、再到偶然的运动。这个运动让我们想起了柏拉图《法律篇》第十卷的论证。根据那个雅典陌生人的看法，有人说万物的起因惟有三个：φύσις（自然能力）、τέχνη（技巧）和 τύχη（运气）（《礼法》 88e4-99a2）。此后，这位雅典陌生人把对自然的这种理解追溯到先前假定的、肉体相对于灵魂的优先性上，这种优先性必然推出这样的论断，即快乐是最大的善（886a9-b2）。不过陌生人自己却断言，灵魂或心灵在时间和秩序上优先于身体，他把这种优先性与诸神的存在、与天意秩序的善好联系在一起。卫兵对于命运的理解显然与此不同，命运对他而言既不公正，也不可理解；但值得注意的是，他一旦放弃诸神，也就放弃了灵魂和命运，快乐、偶然与自然取代了它们（参《俄狄浦斯王》 977-983）。卫兵起初所说的是第一合唱歌所忽略的东西，现在所说的却与第二合唱歌一般无二。安提戈涅完全孤立了。

24.3. 卫兵三次用到 θάπτω（正在埋葬）这个动词，“在她正在埋葬的时候我们抓住了她”（385），“她正在埋葬那个人”（402），“我看见她正在埋葬你禁止埋葬的那具尸体”（404-405）。卫兵用最后这句话更清楚地表述了第二句话的意思；而且，这句话也是惟一一句字面上正确的话（参 6.2）；因为第一句话没有说安提戈涅正在埋葬什么（在 θάπτω 的七次出现当中，只有这一次没有宾语），而第二句话则非同寻常地把波吕涅克斯的尸体称为那个人（ τὸν ἄνδρα）。不过，这两句不准确的话，似乎比表述如实的第三句话更好地把握了安提戈涅对自己所做之事的理解。剧本自始至终对埋葬保持沉默，这意味着，送灵魂进冥府并不一定需要埋葬，如果埋葬如剧本的沉默所暗示的那样，不是送灵魂进冥府的必要过程，（参 4.3），那么 θάπτω 可能在本质上就不是一个及物动词，它所指的倒是举哀者所行的整套仪式，而无论这些仪式之中是否有些涉及到尸体（参 395-396）。也许，有些仪式涉及到了尸体，但绝没有仪式是为了尸体而举行的。此外，在说到安提戈涅在埋葬什么时，这个卫兵可以说她正在埋葬的是“那个人”，这表明了安提戈涅是多么愿意忽略波吕涅克斯的尸体和波吕涅克斯本人之间的区别（参 4.3）。卫兵的话所表达出来的肉体、灵魂和自我的统一，几乎无法与他先前为区分这三者所作的努力协调在一起。既然这个卫兵不再迫于恐惧而把自身从自我中分离出来，他也就毫无困难地把类似的统一赋予了死者（参 20.3）。

第 25 节（第 406-440 行）

克瑞昂　是怎样发现的？怎样当场捉住的？

守　兵　事情是这样的：我们在你的可怕的恐吓之下回到那里，把盖在尸体上的沙子完全拂去，使那黏糊糊的尸首露了出来；我们随即背风坐在山上躲着，免得臭味儿从尸首那里飘过来；每个人都忙着用一些责备的话督促他的同伴，怕有人疏忽了他的责任。

这样过了很久，一直守到太阳的灿烂光轮升到了中天，热得像火一样的时候，突然间一阵旋风从地上卷起了沙子，空气阴暗了，这风沙弥漫原野，吹得平地丛林枝断叶落，太空中尽是树叶；我们闭着眼睛忍受着这天灾。

这样过了许久，等风暴停止，我们就发现了这女子，她大声哭喊，就像一只鸟，看到她巢里的雏儿没了就暴发出一阵尖锐的哀鸣。她也

是这样：她看见尸体露了出来就放声大哭，对那些拂去沙子的人发出凶恶的诅咒。她立即捧起了些干沙，高高举起一只精制的铜壶奠了三次洒水敬死者。

我们一看见就冲下去，立即把她捉住，她一点也不惊惶。我们谴责她先前和当时的行为，她并不否认，使我同时感觉愉快，又感觉痛苦；因为我自己摆脱了灾难是件极大的乐事，可是把朋友领到灾难中却是件十分痛苦的事。好在朋友的一切事都没有我自身的安全重要。

25.1. 卫兵的话可以分为四个主要的部分，前三个部分依次描述了卫兵们的等待（407-421）、发现安提戈涅（422-431），以及逮捕安提戈涅（432-435），而最后一个部分则是卫兵自己对逮捕安提戈涅的感受（436-440）。一个 *καί* 清楚地把第一部分与第二部分分开，而另一个 *καί* 又把第二部分和第三部分分开。这个卫兵把沙暴之前的时间与之后的时间区分开来（415-422），在沙暴期间卫兵们都把眼睛闭了起来。安提戈涅因而能够来到尸体这里而未被发觉；她能够直接地走向尸体，尽管她也必须闭上眼睛躲避这漫天的风沙。她走过沙暴，怀着目盲的俄狄浦斯独自走向神圣的坟墓时所表现出来的那种确信（《俄狄浦斯在科罗诺斯》1541-1546,1588-1589）。安提戈涅就像一头以腐肉为食的野兽，无可抗拒地被吸引到了这具尸体身旁：卫兵在谈到她被捕的时候，就好像她是一头野兽（432）。不必假设是诸神指引安提戈涅走过了没有痕迹的原野（250-252）。如果说安提戈涅有狗一样的嗅觉显得太过藐视了她，那我们最多只能说，安提戈涅是凭“直觉”回到了波吕涅克斯尸体身旁。波吕涅克斯的尸体是她的家。

25.2. 第一合唱歌含蓄地否认了阴间或天界强加给人的限制，人作为人，并不带着理解之情去关心那些显然比它地位高的存在，也不带着利用之意去关心那些潜藏在他之下的存在（参 22.5）。乍看起来，沙暴反驳了这段合唱歌，但是这种反驳并不在事实之中，而是在表达了事实的语言之中。卫兵在比喻意义上使用了 *τυφώς, σκηπτός, οὐράνιον* 这几个词。*τυφώς* 本身可以指没有火的霹雳，*σκηπτός* 可以指任何击打在地上的闪电［亚里斯多德《论宇宙》（*de mundo* 395a21-5）］；但是正如离格的属格词 *χθονός*（从地下的）所表明的，卫兵是在描写一个人间现象。所以，“天灾”或者“神罚”都同样是不确切的［参埃斯库罗斯《波斯人》（Aesch. *Pers.* 573,581）］；事实上，卫兵本可以在准确的含义上使用 *οὐρανός*（天）这个词，但他却宁可说是在空气中（415-416）。总之，对沙暴只需要去忍

受，而忍受它并非难事（参356-360），它不会让人产生敬畏或恐惧的反应。[①]而且，这场沙暴即便没有阻挡安提戈涅，也没有帮助她。日食也许可以让她再次不为人知地离开，但是沙暴似乎只是在她已经不需要隐蔽的时候隐蔽了她，因为卫兵们恰恰是在她已经开始了葬礼时抓住她的。

尽管克瑞昂禁止仪式性的哀哭（204），卫兵们还是选择去谴责她的行为（严格意义的），而不是去谴责她发出的悲声和诅咒，更不用说去谴责从她拿着的一壶奠酒便可以推断出来的意图了（参384，434-435，4.4）。因此，与其说沙暴体现了诸神的帮助，不如说是体现了安提戈涅无误的方向感。沙暴似乎还在另一个方面于她无益：那就是，它并未重新覆盖波吕涅克斯的尸体。那具潮湿腐烂的肉体在经过这样一阵风暴之后想必像以前那般一尘不染，这看起来是剧本中最诡秘可怕的一幕。（但是我们必须注意，卫兵从未将这场风暴叫做沙暴，其直接原因，是由于他把一个与天有关的词汇带到了地上。）如果这场沙尘暴持续几天才结束，那么甚至克瑞昂也可能不得不承认是诸神亲自埋葬了波吕涅克斯；正如第一合唱歌的歌队先前也不得不承认人力的局限。但是埋葬是某种必须由人们自己做的事，仅仅尸体的消失是不够的，因为埋葬至少既包括那些仪式，也包括这些仪式可能带来的任何后果（参24.3）。似乎在这个基础上，才可以更稳妥地说，安提戈涅仍认为那具尸体还没有得到埋葬，因为她认识到，风暴的尘土不是她自己的东西。这两种尘土的区别就在于此。波吕涅克斯未被埋葬的尸体受群狗群鸟的撕咬，这是不合礼仪之事，沙尘卷起原野上的树叶，这也是不合礼仪之事，这两种不合礼仪却彼此相反（206，419）。

卫兵给这场风暴赋予了一种恶意；而这种吹落了点滴生命残迹的恶意，与安提戈涅在掩盖波吕涅克斯的尘土之中倾注的爱不可相提并论。而且，无论安提戈涅开始所作的那些安排如何粗糙，它们毕竟带着人工的痕迹，这是随意旋转的尘土无法比拟的。然而，安提戈涅仪式中的尘土，和在风暴中粘在波吕涅克斯尸体上的尘土之间的不同，与其说是（如果有这种因素的话）由于人工与偶然之间有所区别，不如说是由于安提戈涅在尘土中留下了她自己的印记。在爱恋着的安提戈涅的眼里，尘土带着她自己的标记。没有哪种支配某种举措的规则或法则能够严格地排除一切变数（参柏拉图《理想国》473a1-3）；它最多只能够排除那些会造成差异的变化；律法对无关紧要的差异漠不关心，但这不会使安提

① 参：《特拉客斯少女》2.64.2; L.Strauss, *The City and Man*, 161。

戈涅也认为这种差异无足轻重。安提戈涅承认，风暴的尘土不是她的尘土，这与律法关于人必须埋葬人的规定完全相符。安提戈涅所遵从的律法通过安提戈涅昭示出来（参 1.2）。

25.3. 卫兵把安提戈涅比作一只鸟，看到她巢里的雏儿没了就暴发出一阵尖锐的哀鸣。除了歌队之外（113），卫兵也许是第一个运用比喻的人。安提戈涅的稀奇迫使他去找到某种相似的东西来比照她；但是喻体和和喻因之间的差别似乎大过了它们之间的相似。鸟的鸣叫不同于仪式性的哀哭；波吕涅克斯不是安提戈涅的儿子；鸟儿的悲声是由于看不见她的雏儿，而安提戈涅的悲哭则是由于她看见了波吕涅克斯。这个比喻的来源可能是埃斯库罗斯《阿伽门农》（Aeschylus' *Agamemnon*）中的那个比喻，由于失去海伦，阿伽门农（Agamemnon）和梅内莱厄斯（Menelaus）作为原告向特洛伊人采取法律行动，在那里，这情形被比喻成兀鹫为失去雏儿而哀恸，就相似性而言，这个比喻也同样不确切，而这似乎并非出于偶然（《阿伽门农》40-67;见 Fraenkel ad loc.）；因为野兽既不服从正义（参《阿伽门农》 308-309），也不能不加限制地被称为 νεκροί 或 νέκυες（死者）。

令卫兵无法理解的是安提戈涅的人性，因为她的那种纯粹的挚爱超出了母亲对孩子的爱[①]，这种挚爱来自律法。安提戈涅身体力行着律法。她与野兽没有丝毫共同之处。卫兵从人类世界借用了 λέχος（床）这个词，这只能强调它不适用于安提戈涅。她恰恰是与繁衍对立的。卫兵成功地通过不恰当的类比使比喻具有了人情味儿。然而，只有从字面上理解卫兵的话，我们才能把握安提戈涅与波吕涅克斯之间联系的独特。这个比喻发人深省，因为它有误导的作用。波吕涅克斯的尸体剥去了它仪式的尘土，这对安提戈涅的影响尤如母鸟失去了雏鸟。尸体是安提戈涅的巢，尘土是她的雏儿。这尸体现在是空空如也，而在安提戈涅以尘土覆盖它的时候它是满满的。既然不再承载尘土，这尸体现在便毫无生气。尸体的生命就是尘土，那是安提戈涅自己的尘土。卫兵拂去尘土就是拂去了那些安提戈涅视作完全属于她自己的东西——不是波吕涅克斯、不是他的尸体、不是他的头、不是他的灵魂。安提戈涅的执着不只体现（manifest）在尘土之中；她的执着就**在**（consist in）这尘土之中。尘土既是她挚爱的手段，也同样是她挚爱的对象，因为它包括了她的挚爱

---

① 安提戈涅把埋葬说成是“轻轻地抬起来”（ κουφιεῖς, 43），这显示了她是在何种程度上把它看成是在照顾最无助的存在。参《特洛伊妇女》 1025;《俄瑞斯忒斯》 218。

的两个来源：律法和波吕涅克斯。律法使得干燥的尘土（246，429）成为波吕涅克斯尸体的必不可少的财产，没有了这尘土，这尸体便 ψιλός（赤身裸体），也就是被剥夺了本属于它的东西；而波吕涅克斯把尘土变成了他的营养，以至于安提戈涅被迫不断地回到它这里，就像母鸟离开小鸟只是去为它们寻找食物[参卢齐安《论悲伤》（Luc. *de luctu* 19）]。①

25.4. 安提戈涅用来奠酒的那把精致的铜壶似乎不是圣物，它似乎只是可以作此用途的家用器皿（参《俄狄浦斯在科罗诺斯》 472）。这把壶似乎是要阐明技艺的中性特征，而技艺的中性特征正是第一合唱歌的主题。把它用来奠酒而不是用作冲洗或倒酒，这完全取决于使用者。在这里，它的精巧既不会增加它的用处，也不会给安提戈涅和波吕涅克斯带来快乐。精美本身并不属于圣物（参 32.11）。②然而，这把铜壶为铜制，这似乎并非偶然，因为铜常常出现在圣事的场景之中（参《残篇》534,3P;《赫拉克勒斯》2.37.1，147.4）；而且根据忒奥克里托斯（Theocritean）一个批注（2.36）中的说法，人们认为铜纯洁、能有效避免污染，因此人们用它进行各种类型的赎罪和净化（参 Macrob. Sat.5.19.11）。

安提戈涅似乎认为她自己受了污染或者容易受到污染，好像由于波吕涅克斯躺在那里未被埋葬，她就有某种错。我们很容易想像一位母亲的这种自责，由于她不在孩子身边，使得它们无助地面对捕食者。不过，如果安提戈涅此来是准备去作补偿，那她要么已经猜到卫兵们会拂去灰尘——克瑞昂并没有这样命令，要么是凭“直觉”知道了他们的亵渎。二者之中无论是哪种情况，安提戈涅都一定加深了对她自己责任的理解。她现在把律法解释为，要求她坚守在波吕涅克斯的尸体旁边；他的尸体已经永远地无助了，所以她一刻都不能停止守护。卫兵们捕捉安提戈涅的天真的方法——它假定罪犯总是会回到他的作案现场——奏效了，这是因为安提戈涅接受了这个圈套，认为它体现了律法的真正意图。埋葬死者不只是“为了形式”（参 22.10）。然而，安提戈涅的重新解释使她面临了另一个难题。安提戈涅现在岂不是有责任活着，以便通过一年一度的举行仪式来维护波吕涅克斯的安宁（参 Wyse ad Isae. 2.25.4）？她难道不应该就此借助极度精明的巧计以免被人发觉吗？伊斯墨涅吁请延续这个家族岂不是和安提戈涅的求死同样地忠诚于 τὰ νομιζόμενα（习俗）吗（参 8.1）？似乎只有安提戈涅和伊斯墨涅的结合才能成就律法。但是

---

① 我们也必须考虑这种可能性，即 εὐνή 在这里有坟墓的间接的含义和诗化了的含义，而 λέχος 则可以指殓尸的床（参 1224-1225）。

② 参：《特拉客斯少女》 2.34.5；色诺芬《回忆录》3.8.8-10。

这个默默地原谅了她的部分葬礼的卫兵暗示了这种结合绝无可能。

三次奠酒伴随着对死者的祈祷，要让他们把好的东西[阿里斯托芬《残篇》(Aristoph. Fr.488, 12-14 K);参埃斯库罗斯《奠酒人》(Aesch. *Ch.* 147-149)] 送到人间。安提戈涅对卫兵们和克瑞昂发出了恶毒的诅咒；但是我们却想不出她可以向死者要求什么好东西(参 17.5)。她拒绝了世俗利益的观念；对她而言，她要向死者索求的是她自己的死亡，这样，她便可以与他们一起，这样的要求将使克瑞昂的不虔敬促成虔敬的结果(参 9.4)。安提戈涅对死者的无限的挚爱就这样阻止了她向死者的祈祷。她惟有违反律法的文字意思，才能满足她赴死的愿望。

第 26 节（第 441-448 行）

克瑞昂　你低头向着地，承认不承认这件事是你做的?

安提戈涅　我承认是我做的，并不否认。

克瑞昂　(向守兵)你现在免了重罪，你愿意到哪里就到哪里去吧。

(向安提戈涅)告诉我——话要简单不要长——你知道不知道有禁葬的命令?

安提戈涅　当然知道；怎么会不知道呢? 这是公布了的。

26. 1. 直到安提戈涅确认卫兵的证词属实，克瑞昂才放走了他，——放走卫兵和给自己的侄女定罪是如此勉强。他似乎不愿意自己的怀疑出了错，他宁愿埋葬波吕涅克斯是一项政治罪行，一项不是旨在维护神圣律法、而是旨在颠覆他权威的罪行。他现在还没有想到，也可能是他的敌人利用了安提戈涅，因为在他看来，若不是为了世俗的好处，没有人会干这种事(221-2)。不过，安提戈涅的招供还不足以使她接受惩罚，她还必须知道她违反了克瑞昂的命令(参柏拉图 *Plt.* 297e1-3)。克瑞昂从而承认了他以前否认的东西，那就是，有人可以纯粹无辜地，也即符合习俗的要求而埋葬波吕涅克斯(参 17.2)。[1] 看起来，这是一个值得注意的巧合：安提戈涅知道克瑞昂的命令，却力图埋葬波吕涅克斯，而伊斯墨涅还不知道这个命令(安提戈涅知道伊斯墨涅还不知道那道命

① 克瑞昂提的这个问题比这个方面对自己的立场更具破坏性；因为亚里斯多德说过[《尼各马科伦理学》(*EN* 1113B32-14A3)]，对一项明文法的禁令无知，只能是由于忽视才会对它无知的，这也是可以予以惩罚的。因此，克瑞昂无言地承认了他的命令不是人人必须承认的他的灵魂律法的自明结论。

令 18），却没有立即开始举哀的仪式，哪怕这仪式只是礼仪性的哀哭，当然这也同样是克瑞昂所禁止的。伊斯墨涅的悲伤——安提戈涅从未指责过她无情——并非一定要按传统的方式表达。克瑞昂的命令并非与她的意愿格格不入。而安提戈涅则不同，她率性而行，步履维艰。她立刻就明白了克瑞昂的禁令，一如她后来明白了卫兵们的亵渎，因为作为律法活的化身，没有什么对律法的违背能够瞒过她。在这个意义上，歌队的怀疑是正确的，即波吕涅克斯的第一次埋葬是 θεήλατον（由神引起的），也就是说，是神圣律法自动产生的结果（278）；[①]因为正是通过安提戈涅，律法的执行才能紧随律法的存在。

26.2. κάρα（头）一词共出现了七次，三次出现在相似的称呼形式中（1,899,915,参 1.1），三次出现在描述身体运动的句子中（269,291,441），一次出现在人称代词的委婉表达中（1272,参 764,1345）。就描述事实而言，其中的六个都不是非用不可的恰当词汇：安提戈涅本可以用不同的方式称呼她的妹妹和兄弟；卫兵在说到他和他的同僚们感到恐惧时，本可以不提他们是如何地垂着他们的头；而克瑞昂也可以用另外的话来表达自己的怀疑，说有些忒拜人在给他的统治捣乱。

κάρα 似乎是一个带有感情色彩的词：当克瑞昂说神重重地击打了他的头时，这感伤力就增加了。只有在克瑞昂对安提戈涅的说——“你低头向着地”—— 时，κάρα 所在的句子才是不可替换的。卫兵们说 ἐς πέδον κάρα νεῦσαι（我们垂头向着地），克瑞昂说 σὲ τὴν νεύουσαν ἐς πέδον κάρα（你低头向着地），两个句子之间的相似是假的。克瑞昂可能也没有想到，安提戈涅的姿势等于是反抗与蔑视，假如我们也是第一次看到安提戈涅，我们也会想不到这点。不过，没有什么东西能够说明，安提戈涅现在低着头是出于恐惧或羞耻；她现在就像当时被捕时那样，并未表现出什么情绪（433）。然而，安提戈涅低着头不只是在思考是否要向克瑞昂承认她向卫兵承认的事，她望着地是因为她相信死者就在那里（参 4.1）。她的身体追随着她的思想。[②]她是一个“基要主义者”（fundamentalist）。和俄狄浦斯相比，安提戈涅的低头更不可避免（参《俄狄浦斯王》795，赫西奥德《工作与时日》433-434）。她比她的父亲更进一步。俄狄浦斯不精确地说出了字面上正确的东西；[③]而那些安提戈涅精确地、按照其真

---

① 参：Muller, 74。

② 参：Woff-Bellermann；L. Campbell. 关于克瑞昂称呼的方式，见 T. Wendel, *Die Gesprachsanrede im griechischen Epos und Drama der Blutezeit*, 118。

③ 参： S. Benardete, “ Sophocles’ *Oedipus Tyrannus*”, 5-6.

正意义践行的东西，律法和习俗却没有如此严格地意指过。除非按照真正的意义理解律法，安提戈涅便无法践行律法。

第27节（第449-470行）

克瑞昂　你真敢违背法令吗？

安提戈涅　我敢；因为向我宣布这法令的不是宙斯，那和下界神祇同住的正义之神也没有为凡人制定这样的法令；我不认为一个凡人下一道命令就能废除诸神制定的永恒不变的不成文律条，它的存在不限于今日和昨日，而是永久的，也没有人知道它是什么时候出现的。

我不会因为害怕别人皱眉头而违背天条，以致在神面前受到惩罚。我知道我是会死的，我当然知道——即使你没有颁布那道命令；如果我在应活的岁月之前死去，我认为是件好事；因为像我这样在无穷尽的灾难中过日子的人死了，岂不是得到好处了吗？

所以我遭遇这命运并没有什么痛苦；但是，如果我让我我母亲的儿子死后不得埋葬，我会痛苦到极点；可是像这样，我倒安心了。如果在你看来我做的是傻事，也许我可以说那说我傻的人倒是傻子。

27.1. 克瑞昂问安提戈涅，她怎么可以违反他的命令——克瑞昂坚持说他的命令是一个律法，安提戈涅对这个问题的回答分成三个部分外加一个两行的结尾（450-460 *δώσειν*，460-464，465-468）。每个部分都有自己的关键词，这些关键词都被重复了三遍（参12.1）。第一个关键词是“诸神”（451，454，459），第二个关键词是“死”（460，462，464），第三个关键词是“痛苦”（466，468 两次），结尾连用了三个词：“傻”、“傻的”和“傻子”。诸神被理解为与人相对的东西，而安提戈涅三次提到了人：*ἄνθρωποι, θνητός, ἀνήρ*（452,456,458）；[①]死亡被理解为与生命相对的东西（464）；但是痛苦并没有被理解为是与快乐和高兴对立的事情。普通的人生快乐没有被考虑，因为无条件地要求埋葬的神法，与安提戈涅为波吕涅克斯未被埋葬而感到的痛苦联结在一起，而把二者联结在一起的，是这样一个事实：安提戈涅认为自己的死是一种收获。诸神与痛苦

① K. Reinhardt 说得好，安提戈涅是以宙斯与 Dike(正义)的“极端表达”来理解天上的和地下的诸神的（Sophokles, 85-86, with note on 86, 264）；参 1075。

之间的联系是死亡：*θανουμένη γὰρ ἐξῄδη τί δ' οὔ* (我知道我会死，我当然知道)是整个讲话中核心的一行。

27.2. 在每一部分之中，安提戈涅都掩盖了某些东西，由于这些东西表面上的缺省，安提戈涅所作回答的每一部分都不连贯。她用了一些省略式的三段论，这就假定克瑞昂接受了她未曾言明的大前提。尽管她相信宙斯把一切可能的灾祸都降临在了她自己和伊斯墨涅身上，她却不相信宙斯会禁止她埋葬波吕涅克斯。宙斯永远受律法的限制，不论这些律法是由他和正义之神、还是由下界诸神在人们中间确立的。①公布了所有命令的凡人克瑞昂，没有力量推翻诸神不成文的、不变的 *νόμιμα*（习俗），因为它们有永恒的生命，没有人知道它们最初是何时或因何而出现；安提戈涅并非那种由于畏惧他人的威势而违反这些习俗，并因此在神判面前接受惩罚的人。安提戈涅把人的律法和神圣律法对立了起来，又把人的惩罚与神的惩罚对立了起来；但她在这两个论证之中加入了另一种论证，而省去这个论证显然不会于她有损，或者，如果这个论证是她自己给出的，它就可能是一个充分的辩护。

亚里斯多德为了阐明自然正当的修辞学用法，就单单引用了第456-457行（《修辞学》[Rhet. 1373b6-13]）；无论安提戈涅关于宙斯（或冥界诸神）确立了律法的那个断言，还是她向神圣惩罚的求助，这些都不是真正自然正当的论证。②如果是诸神确立了这些 *νόμιμα*，那它们只有在下述情况下才能与人的本性一致，那就是，人类自身无法发现或无法直接意识到那些与人的本性一致的东西；如果不知道这些 *νόμιμα* 最初是何时确立的（即它们是否与人同时出现），那它们与人的本性便不是自然相符，因为它们的古老虽然有可能证明它们的神圣，却不能证明它们的自然。③安提戈涅似乎既不能使它们的永恒与古老协调一致，又不能使它们自明的神圣与对神明许可的需求协调一致。要是安提戈涅能够作下面的假设，她的论证就有了条理，这假设就是：过去，由于人的野蛮开端，诸神不得不向人揭示葬礼的实践，正是人的这种开端，要求诸神来

① 我倾向于接受 Earle 的修订（也由 Bruhn 提议）：*οἳ τοὺς…ὥρισαν.*

② 参：西塞罗《论共和国》[Cicero *de re publica* III.33].

③ 律法是不成文的，这意味着人不能够有意识地改变它；由于它还意味着，如果它改变了，人们就不能记得它以前是怎样的，因此安提戈涅说 *ἀσφαλῆ*（不变的，可靠的）。在这里，*ἄγραπτα νόμιμα* 中间加入 *θεῶν*, 这种用法似乎在斐洛（Philo）以前没有得到证实；*νόμοι θεῶν ϑ"γραφοι* 出现在 Archytas 的伪造的残篇中（Stob. *Flor.* IV.1.132)。安提戈涅不希望克瑞昂把不成文法仅只理解成习惯，违反习惯，带来的是耻辱。

填补人的理解力，但现在，人已经为自己重新发现了这些古老实践的永恒效力。

就这样，安提戈涅指明了道德的进步，也否认了第一合唱歌所确认的技艺与道德之间的分离：面对善与恶的区别，ἀστυνόμοι ὀργαί(教化)就不会再保持中立了（参 22.10)。然而，除非安提戈涅把由于不埋葬波吕涅克斯而将受到的惩罚理解成痛苦（参 94)，这样一个假设就无法解释她对神罚的畏惧。安提戈涅并不一定要从别人那里学习 νόμιμα：她知道这些习俗，因为习俗活在她的心里，对习俗的违反会即刻会对她产生影响（参 25.1, 26.1)。但是，这种自动的惩罚只局限于那些像安提戈涅而不像伊斯墨涅的人，他们能够体验到这种痛苦（参 8.5)。诸神还会给那些像克瑞昂一样不敏感的人另一种惩罚。ἄλγος（痛苦）及其派生词一共出现了十三次，六次是出自安提戈涅之口，没有一次是出自克瑞昂之口（4，12，64，230，436，439，466，468 两次，551，630，767，857；参 316-319;《埃阿斯》1332-1333; 3.1, 10.11)。

27.3. 安提戈涅知道她违背神法就会受到神罚，她也知道自己的道德高于克瑞昂的命令，她把这两种知识联系在了一起。在这两种情况下，她都是不用人明言就知道了自己的责任。安提戈涅不对合法的与自然的进行区分：她必须死，因为她是凡人，她必须埋葬波吕涅克斯，因为她是人。前者是必定的，后者也同样是由诸神强加在人身上的。她并不在乎自己有可能遭受的暴力和痛苦的死亡，因为如果她不遵守葬礼的律法，那么这些痛苦与那些将等待着她的相比，简直是微不足道。在这个默示的论证之外，安提戈涅又添加了另一个论证：对于像她那样苦难的人来说，死亡是一件好事。但在此论证之前，安提戈涅先补充说，她认为她在寿限之前死去是一件好事。τοῦ χρόνου πρόσθεν（在我的时间（寿限）之前）是不合逻辑的，因为若是那样，那使她将临的死亡变成一件好事的，似乎就是她眼下的苦难，而不是她没有活到应活的岁数这一事实（参 1326-1327)。我们期望安提戈涅说：1）没有希望我们能永远活着；2）如果一个人在苦难之中，死亡就是好事；3）由于我在苦难之中，死亡对我来说是好事。安提戈涅的“在我的时间之前”指一个不同的意思：没有希望她会不再有苦难（参 3.2)；没有这种希望，因为人生来是会死的。人会死，这要么是人之苦难的必然和充分的条件，要么它本身就构成了人的苦难。安提戈涅相信，她越是早死，对她来说就越好（参《俄狄浦斯在科罗诺斯》 1224-1238)，因为惟一向凡人开放的永恒就是死亡（参 9.4)。她似乎既受律法的永恒生命的振奋，也同样地受到它的压迫。

27.4. 安提戈涅说，她的死毫无痛苦，微不足道，违抗克瑞昂也同样没有痛苦，但是她不埋葬波吕涅克斯却是痛苦的。不埋葬波吕涅克斯是痛苦的，这似乎与她的没有痛苦的死亡没有什么关系；她的死亡也可以同样是痛苦的。如果她在 παϱ̓ οὐδέν 这里止步不前，那么在思想上以及语言上的一切都会顺理成章；但她在思量着，究竟是什么真的使她痛苦，就这样，她思考她自己的死亡。她的死亡既无痛苦，又有好处。它有好处，因为她将会与她所爱的那些人在一起；它没有痛苦，是因为她把它看做是她遵从神圣律法得到的回报。克瑞昂的命令是神圣善行的无意识的工具。对安提戈涅而言，死亡是神圣律法不可缺少的尾声，没有了它，律法就只担负着对不遵从者的必然惩罚，而没有对遵从者的必然奖赏。因此，她必须在人们的石头之下丧生——提到这种惩罚是克瑞昂命令一部分的，只有安提戈涅一个（参 4.9）；克瑞昂后来设计出来的惩罚则不行，因为假如克瑞昂改变心思，就可以判她活命。安提戈涅因而将自杀作为对自己的奖赏。只有自杀能令她自杀性的使命具有严格的自杀意味（参 10.5），只有自杀才能从神圣律法中索要出隐藏的奖赏。《安提戈涅》情节中一个表面上的缺陷，就是克瑞昂对安提戈涅的救护，似乎只是晚了那么一点（参 9.1），这情节之所以有效，就在于它揭示出诸神对意图的惩罚与对行为的惩罚同样严厉；而现在看来，诸神对虔敬的奖赏也是这般（参 14.2,17.4）。然而，至关重要的是，安提戈涅在这里没有表达她的奖赏的真正内容（参 48.9）。

27.5. 安提戈涅没有提到波吕涅克斯的名字，只是累赘地提到了他——τὸν ἐξ ἐμῆς μητϱὸς θανόντα（我母亲的儿子）——她似乎只把波吕涅克斯看做是她母亲的儿子，把伊奥卡斯特看做是她哥哥的谋杀者。安提戈涅不会承认她的兄弟彼此杀死了对方（参 2.4）。难道她认为是她母亲杀死了他们吗？安提戈涅置身于战争及其结果之外，如果这令她对人的必死进行反思，那么她就可以这样想：伊奥卡斯特生下波吕涅克斯就注定了他会死亡（参色诺芬《苏格拉底的申辩》[Ap.*S*.27]）。生命就是一个死亡的过程；生的源泉就是死的源泉；她的痛苦只是在于她的母亲生下了一个不被埋葬的儿子。[①]由于这个家庭的成员无论死活都保持着彼此之间的亲情，（参 3.4），安提戈涅对于生育就像对于死亡那样漠不关心。但她是不生育的，是一个乱伦婚姻的真正后代。只有置身于那些构成这个家庭的东西之外，才能使俄狄浦斯的家庭变得正常（参 12.2）、也才能

① 关于 εἰδόμην，见 H.D.Broadhead, *Tragica*, 73。

使安提戈涅成为家庭虔敬的典范。只有在冥府，她的家庭才会在家，但若要如此，仅仅是这家庭的死亡和抵达冥府还不够——俄狄浦斯说，“如果我到了冥府，我用怎样的眼睛才能看我的父亲和可怜的母亲呢？”(《俄狄浦斯王》1371-1373）——它必须在那里形成，并永远不离开那儿。因此，安提戈涅必须取消她家庭的性的特征、必须净化它的起源；但这样一来，她也取消了她对家庭的独特挚爱的源泉。一方面，她要置身于父母的乱伦之外，另一方面，她不得不完成一项神圣职责，而这种神圣职责只能来自这乱伦。要将这两方面结合在一起是不可能的要求，而恰恰是这样的要求塑造了安提戈涅（参 10.9)。看起来，安提戈涅使用 *σχεδόν τι* 一词使她对克瑞昂的轻蔑变得合理，不论这个词在意图上具有怎样的讽刺意味，它都说明，不只是傻子才会说她傻（参 10.12)。

27.6. 安提戈涅以律法为自己所作的惟一辩护，会暴露出她与她的乱伦的父母的关系，这一点并非偶然；因为如果他们给了她最痛苦的关怀（857-868；参 10.4)，那她在讲到不成文律法的时候，他们便不可能远离她的意识。第 456-457 行同样可以用于描绘对乱伦的禁止。我们还不清楚，《安提戈涅》是否提示了这两种神圣命令之间的根本联系。必须由这个最不圣洁的家庭，来养育出这个家庭中最圣洁、最出众的人吗？安提戈涅是否既体现了葬礼的律法，也体现了乱伦的禁令呢？她的第三个辩护提示给我们解决这些问题的一个途径（参 48)。

27.7. 阿加提阿斯（Agathias）在他的《历史》[*Histories*(2.30-31)]中讲述了如下故事。不满于对神的流行见解的七个希腊哲学家，得到有关波斯国的错误消息，以为波斯的人民是正义的、波斯的统治者是柏拉图的哲学王，于是，他们决定离开这个由于法律而无法让他们无畏地生活的地方，住到波斯去，也不管波斯国陌生的、不一样的习俗。尽管他们受到了盛大的款待，他们还是发现波斯人和波斯国王都没有像他们所听说过的那样；在回来的路上——波斯国王在与拜占庭（Byzantium,）的条约中规定，无论他们的意见如何都不干预他们——他们走过一具新死不久的尸体，这尸体按照波斯人的习俗被扔在一边没有埋葬。由于同情野蛮人不以自然法则为念的律法，也由于相信在他们力所能及的情况下，听任自然受伤害是不虔敬的事情，他们就让随从为这个尸体准备埋葬，然后把它埋葬在一个土堆里。当天晚上，其中的一个哲学家做了一个梦：一个他不认识的、也与他所认识的人一点也不像的虬髯客，带着威严的面容、穿着哲学家的衣袍，依稀向他诉说了下面的训喻：“不要埋葬不可埋葬者，让他受群狗撕咬。大地，万物之母，不接受败坏母亲

(mother-corrupting)的人。"做梦者和他的同伴们都无法解释这个梦；在他们继续走路之时，由于地势迂回，他们不得不走回头路，他们又碰到了前一天埋葬尸体的地方，发现它赤裸裸地躺在地上，"就好像大地自己把它扔出来了，拒绝保护它不受吞食"。哲学家们看到这个景象大吃一惊，不再试图举行任何葬礼。他们得出结论说，波斯人不被埋葬，是惩罚他们与自己母亲的乱伦，他们理当被群狗撕碎。

第 28 节（第 471-472 行）

歌队长 显然：这个后人的野蛮来自于这个女孩父亲的野蛮；她不知道向灾难低头。

28.1. 首先令我们惊讶的是，歌队评论的似乎是安提戈涅讲话的语气而不是内容；他们就像克瑞昂后来那样，对她来自神圣律法的论证保持沉默。但是歌队没有说到语气（注意 Moschopoulos 的 *φώνημ'*）；他们说到了父亲和女儿的野蛮。他们的意思不明朗，甚至他们的措辞方式看起来也很奇怪："很显然：这个后人的野蛮来自于这个女孩父亲的野蛮。"① 似乎歌队想把被生育出来（*τὸ γέννημα*）的安提戈涅，从作为女儿（*τῆς παιδός*）的安提戈涅那里分离出来。词序的倒装在有意无意中造成的效果，与安提戈涅想要的那种分离异曲同工，那就是：没有生育的血缘（参 8.6）。

歌队觉察到了安提戈涅的秘密而忽略了她讲话的明白含义。也许他们注意到，她的 *τὸν ἐξ ἐμῆς μητρός*（我母亲的儿子）同样也适用于俄狄浦斯。无论如何，Jebb 把歌队的 *ὠμὸν ἐξ ωμοῦ πατρός* 译为"脾气急燥的父亲所生的脾气急燥的女儿"，语势过强；歌队自己解释说，安提戈涅不知道如何在灾难面前低头，但由此也不能推出他们归给俄狄浦斯的那种品质。他们是想到了俄狄浦斯在看到她母亲之死时刺瞎自己的眼睛吗（参《俄狄浦斯在科罗诺斯》 437）？看起来，对于违反神圣律法这件事，安提戈涅感到的畏惧和俄狄浦斯感到的恐怖并不相同，除非在他们看来，安提戈涅赞扬死亡带来的回报与俄狄浦斯加在自己身上的惩罚同样残忍。然而，他们为什么是 *ὠμοί*（野蛮，残忍）的呢？歌队一度认为，爱死亡是傻子的标志（220）。现在，*ὠμὸς* 一词再度出现在复合词 *ὠμηστής*（吃生肉的，野蛮的）当中，它讲是那些吃生肉的狗，安提戈涅力图把

---

① 重新标点是根据 J. Jackson, *Marginalia Scaenica*, 176 n.1。

它们从波吕涅克斯那里赶走（697）。难道安提戈涅和俄狄浦斯像吃腐肉者那样粗野吗？或者他们像那些成了他们的食物的群狗？难道他们是食人生番吗？难道最神圣的律法的破坏者和最神圣律法的维护者，结合在他们对第三种不成文律法的同等的破坏之中？食人与乱伦有一个共同之处：两者都是爱自己亲人的极端例子。有些部落埋葬死者的办法是吃掉他们（《赫拉克勒斯》3.38.4）。安提戈涅并不因尸体的恶臭感到恶心（参4.6），在迷眼的灰尘暴中她找到了回到尸体那里去的路（参25.1），在她看来，尸体被群鸟吞吃，真是令人高兴的美事（参4.7）。

歌队确实对安提戈涅的论证进行了评论。他们感觉到，她的挚爱与文明互不相容（参22.10）。律法的政治效果是温顺，但通过安提戈涅，律法却表现为这样一种工具：它使人变得野蛮。歌队羞于把这两种极端对立的效果归于律法，他们宁愿让俄狄浦斯来承担对安提戈涅的全部责任，而其实，律法和俄狄浦斯对此都有责任。

第29节（第473-496行）

克瑞昂　(向安提戈涅)可是你要知道，太顽强的意志最容易受挫折；你可以时常看见最顽固的铁经过淬火炼硬之后，被人击成碎块和破片。我并且知道，只消一小块嚼铁就可以使烈马驯服。一个人做了别人的奴隶，就不能自高自大了。

(向歌队长)这女孩子刚才违背那制定的法令的时候，已经很高傲；事后还是这样傲慢不逊，为这事而欢乐，为这行为而喜笑。

要是她获得了胜利，不受惩罚，那么我成了女人，她反而是男子汉了。不管她是我姐姐的女儿，或者比任何一个在我们家的宙斯神坛前敬拜的人和我血统更近，她本人和她妹妹都逃不过最悲惨的命运；因为我指控那女子是埋葬尸体的同谋。

把她叫来；我刚才看见她在家；她发了疯，精神失常。那暗中图谋不轨的人的心机往往会预先招供自己有罪。我同时也恨那个做了坏事被人捉住反而想夸耀罪行的人。

29.1．克瑞昂接上歌队的评论，并把他的整个讲话都指向他们；直到安提戈涅宣称歌队也站在她一边时，克瑞昂才再次对她讲话（508）。他的讲话分成三个部分：安提戈涅（473-483），安提戈涅和伊斯墨涅的

惩罚（484-489a），伊斯墨涅和安提戈涅（489b-496）。这段话也可以分成八个小部分：1）安提戈涅的双重性格（473-479），2）她行为的 *hubris*（睥倪神明），3）她自夸炫耀的 *hubris*（482-483），4）她受惩罚的必要性（484-485），5）安提戈涅和伊斯墨涅受惩罚的必要性（486-489a），6）伊斯墨涅的同谋之罪（489b-490），7）她的性格（491-494），8）安提戈涅自夸的 *hubris*（495-496）。

尽管 *οὐγὰρ ἐκπέλει...πέλας*（478-479）和 *φιλεῖ δ' ὁ θυμὸς...τεχνωμένων*（494-495）这两个句子是平行的，克瑞昂讲话的前四部分与后四部分之间也并不完全对称，这说明克瑞昂认为伊斯墨涅的罪较小。她的惩罚只应证明克瑞昂在对待自己的亲戚时不偏不倚；安提戈涅的惩罚也应当是矫正性的，因为她不承认她犯了罪（参 19.5）。克瑞昂理会错了伊斯墨涅疯狂的意义。那不是欠罪的迹像，而是出于姐妹的关心；而当克瑞昂知道了这一点之后，他还是（在歌队的敦促下）宽恕了伊斯墨涅，尽管她没有把安提戈涅的意图告诉他。他不认为她对罪知情就应受惩罚（参 266-267，535）。他允许她对自己的亲人有这个程度的忠诚，因为他并不指望除了自己之外的所有人都完全地忠诚于城邦（参 12.5）。即便伊斯墨涅曾经与安提戈涅同谋，她的疯狂也未必意味着她承认自己做错了什么；它可能只是表现了她惧怕受罚。克瑞昂把她对受罚的畏惧当成了后悔。暗地里违抗他的命令、以各种办法避免被觉察、也不承认他的命令是公正的——这在克瑞昂和安提戈涅看来都是不可能的（参 10.5）。他们二人都否认谨慎是违抗的助手。正是由于这个原因，除了安提戈涅的倔强之外，克瑞昂几乎忽略了一切。只有惩罚才能教训她错误的态度，他是如此确信自己的立场无可辩驳。她的论证不值得予以回答。

29.2. 克瑞昂向歌队打保票说，过度的任性特别容易崩溃。他举了两个例子：回火过度的铁自己会崩断破碎，一小块嚼铁就可以驯服烈马。克瑞昂暗示，安提戈涅的铁性子已经由于笨拙地使用技巧而变得容易破碎；她力图既不妥协又有弹性，但是她没有做到，哪怕最轻微的抵抗也会摧毁她。另一方面，安提戈涅吃苦只是在于她的桀骜不驯，最微小的力量和伎俩就可以使她就范。她既充满技艺又全无技艺（参 22.12）。她有一个经技艺改造的本性，也有一个未经技艺触及的本性。我们把技艺解读成律法。安提戈涅只是律法与她的本性。她的本性套上律法的外袍，但是律法没有缓和、反而夸大了她的本性。克瑞昂懂得，安提戈涅诉诸律法，是她天生任性的理性化，而不是她天然任性的表达。他因此在一定程度上承认了律法不妥协的特点；但是他相信，安提戈涅的坚强还不

足以把它实践出来。她是没有力量的原则，因此她所承担的重负会摧毁她。

然而，克瑞昂对于制服安提戈涅比对于正确地读懂她的性格有着更大的把握：他把第一个例子中的 *πλεῖστ' ἂν εἰσίδοις*（时常看见）替换成第二个例子中的 *οἶδα*（知道、明白）。克瑞昂必须驯服安提戈涅，因为他说，这对一个骄傲的奴隶是毫无疑问的。他在乎她的任性甚于在乎她的罪行。如果她不受惩罚，她就会有损于他的权威。他似乎把她看成他政敌的一个可能的号召力量，他曾经怀疑过，这些政敌会利用波吕涅克斯的埋葬事件（参 19.3）。因此，克瑞昂在其关于惩罚安提戈涅的讲话中提出了三个理由，这三个理由中只有一个也适用于伊斯墨涅。安提戈涅必须承认她的罪行——教育性的惩罚，安提戈涅必须具有与她作为奴隶和妇女的地位相称的谦卑——预防性的惩罚。而且通过安提戈涅和伊斯墨涅，克瑞昂必须表明他惩罚一切违反法律者的决心——警戒性的惩罚。这使我们想起伊斯墨涅劝阻安提戈涅的三个理由：她们会犯法，她们是女人，她们受比她们强大的人统治（参 8.4-5）。现在看来，伊斯墨涅当时真是确切地预见到了克瑞昂的反应。他的教育性惩罚认定安提戈涅是软弱的；他的预防性惩罚旨在让安提戈涅安分守己；而他的警戒性惩罚预先假定他的命令是一个根本性的律法，若要使城邦的结构不受损害，任何违背他命令的人都必须受到惩罚。不过，克瑞昂对警戒性惩罚的考虑远远少于预防性和教育性的惩罚，预防性的惩罚占了他的讲话中的处于核心位置的两行，教育性的惩罚则结束了（在某种意义上也开始了）他的讲话。他提到了律法，但是他没有提到城邦（参 22.14）。

29.3. 克瑞昂说，虽然安提戈涅和伊斯墨涅是他的亲戚，但她们都将避免不了最悲惨的死亡；确实，似乎正是由于他们的亲戚关系，她们的死才必定悲惨（参 531-533）。他想，她们也许是想仰仗亲戚关系使她们免受惩罚。为了指出亲戚关系的标准，克瑞昂说，*ὁ πᾶς ἡμῖν Ζεὺς ἑρκεῖος*。这个句子的意思不外乎是说“任何一个在我们家的宙斯神坛前敬拜的人”，也就是克瑞昂的直系亲属。不过，克瑞昂没有提到敬拜；宙斯只是代表了家庭。因此，安提戈涅的下述论证没有给他留下深刻印象：那就是，她敢于侵越他的命令，因为宙斯没有禁止她。他认为她所说的 *οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε*，只是对“我的家庭没有宣布你的律法”不严格的重复（参 658-659）。这个对他的地位而言至关重要的宙斯，只是一个失去了神圣意义的俗套的一部分（参 192）；由于这个宙斯可以随他任意利用，他以自愿牺牲自己的亲人为荣。在柏拉图的《欧绪德谟》

（*Euthydemus*）中，苏格拉底给欧绪德谟(Euthydemus)和狄奥尼索多洛(Dionysodorus)的最后的论证，说的是苏格拉底自己东西的地位（301e10-303a3）。苏格拉底承认，他自己的东西是那些他可以随意使用的东西，如果是活物的话，那就是那些可以出卖、赠予、或者献给任何一位神灵的东西，在这个基础上，狄奥尼索多洛迫使苏格拉底承认,在其他的诸神之中，*Ζεὺς ἑρκεῖος*（家神宙斯）是他的。克瑞昂接受了这个论证。他的 *ἡμῖν*（"我们"一词的与格）表明，他混淆了表示属于的属格和表示拥有的与格，在讲到庙宇、供奉，以及诸神的领地的时候（*εἰκείνων* 参 19.2），他意识到了这两者之间的区别，但是如果他在这里承认了这两者的区别，那就会立即摧毁他反对安提戈涅的理由。*ἡμῶν Ζεὺς ἑρκεῖος*（我们的家神宙斯）不服从他的意志。

第 30 节（第 497-507 行）

安提戈涅　除了把我捉住杀掉之外，你还想进一步做什么呢？

克瑞昂　我不想做什么；杀掉你就够了。

安提戈涅　那么你为什么拖延时间？你的话没有半句令我喜悦——但愿不会令我喜悦啊！我的话你自然也听不进去。

我除了因为埋葬自己哥哥而得到荣誉之外,还能从哪里得到更大的荣誉呢？这些人全都会说他们赞成我的行为,若不是恐惧堵住了他们的嘴。但是不行；因为君王除了享受许多特权之外，还能为所欲为，言所欲言。

30.1. 克瑞昂全部的愿望就是杀死安提戈涅,尽管他也有意让安提戈涅改邪归正。也许由于他太确信安提戈涅会公开认错的缘故，安提戈涅的公开认错还不如她的死来得重要（参 43.2)。安提戈涅接着说，讲话的时间已经过了，她的三个部分讲话——他们相互之间的厌恶（499-501)，她拥有最大的光荣（502-504a)，歌队对她行为的默许（504b-507）——激得克瑞昂再次向她开口（参 29.1)。"取悦"一词出现了八次，七次出自于安提戈涅之口（75，89 两次，500 两次，501，504)，其中的前三次是指她取悦死者的行为（参 9.4)，接下来三次是指克瑞昂的话给她带来的不悦——而且她从来就不指望那是令人喜悦的，以及克瑞昂对她（作为一个女人、奴隶和骄傲的人）的不悦，最后一次是指她取悦了歌队的行为。

安提戈涅在此处的出发点，是克瑞昂行为与语言之间的对立，她说，克瑞昂所说的话或者她指望他以后会说的话，都不能使她公开认错，她隐含的意思是，克瑞昂的行为得到了她完全的赞成，这个隐义使她没说出这样的话："除了埋葬波吕涅克斯，还有什么更能让我取悦死者呢？"独立于她死亡之外的，不是她的名声，而是她的虔敬。此外，安提戈涅想要表明，虽然他们不可能在原则上一致，但是克瑞昂必须承认，只有她的原则才与名声相符。克瑞昂对自己的论证也同样满意，就像她对她自己的论证满意那般；他们两人都为她的死而满意；但相似之处也就到此为止。她的光荣来自她的虔敬，克瑞昂的快乐来自为所欲为、言所欲言，她的光荣和他的快乐彼此对立。没有什么不高贵的东西能够取悦她，而克瑞昂的自我满足却以高贵为代价。他可以用恐惧迫使歌队保持沉默，但却不能得到他们的崇敬（参 13.1）。我们感到疑惑，安提戈涅是否把歌队的评论，即说她与她的父亲同样野蛮，理解成了赞扬（参 38）。

30.2. 对于安提戈涅而言，克瑞昂是个僭主（参 8.4）。当他称她为奴隶的时候，他就暴露了自己（479）[①]。他本可以说 *δοῦλός δ'στι τῆς πόλεως*（属于城邦的人）或 *τῶν νόμων*（这个女人），但他却选了 *τῶν πέλας*（这个奴隶）（参柏拉图 《克里同》［*Crito* 50e4］）。这就说明，他把这个家当做了他统治的原型；他对安提戈涅的惩罚绝没有证明他的公正无私，而是证明他把公民看做他的财产。克瑞昂从未说过 *πολῖται*（公民）（79,806,907），他只说过 *ἀστοί*（城邦里的人）（186,193）；他也从未指名道姓地提到过忒拜人（参 844,937,940）。他称歌队为卡德墨亚（Cadmeans）（508）。克瑞昂不是代表与家庭相对的城邦；他代表它们二者的同一，为此，失去家庭是对他惟一合适的惩罚。他是索福克勒斯笔下与俄狄浦斯直接对立的角色，俄狄浦斯主要是他自己所认为的那个公仆（public man），而克瑞昂是一个独夫（private man），只会效颦他姐姐的儿子。讲到 *πάνδημος πόλις*(公共的城邦)以及公共的惩罚的，正是安提戈涅（7，36）。

第 31 节（第 508-525 行）

克瑞昂　　在这些卡德墨亚当中，只是你才有这种看法。

---

① 在罗念生版或娄伯版中是第 478 行。——译者注

安提戈涅　他们也有这种看法，只不过因为怕你，他们闭口不说。

克瑞昂　但是，如果你的想法与他们不同，你难道不觉得可耻吗？

安提戈涅　尊敬同母弟兄，并没有什么可耻。

克瑞昂　那对方不也是你的弟兄吗？

安提戈涅　他是我的一个母亲和一样的父亲所生的弟兄。

克瑞昂　那么你尊敬他的仇人，不就是不尊敬他吗？

安提戈涅　那个死者是不会承认你这句话的。

克瑞昂　他会承认；如果你对他和对那坏人同样地尊敬。

安提戈涅　他不会承认；因为死去的不是他的奴隶，而是他的弟兄。

克瑞昂　他是攻打城邦，而他是保卫城邦。

安提戈涅　可是哈得斯依然要求举行葬礼。

克瑞昂　可是好人不愿意和坏人平等，享受同样的葬礼。

安提戈涅　谁知道这［埋葬波吕涅克斯］能否避免于下界的污染呢？

克瑞昂　仇人决不会成为朋友，甚至死后也不会。

安提戈涅　可是我的本性不是支持他们中间任何一个的敌意，而是支持他们二人的亲情。

克瑞昂　那么就到下界去吧，如果你一定要爱就去爱他们吧，你要爱就去爱他们。只要我还活着，没有一个女人管得了我。

31.1. 这里的交锋对白可以分成三个部分，每个部分依次展现了歌队（508-511）、埃特奥克勒斯（512-517）和作为安提戈涅行为恰当裁判的哈德斯（518-525）。安提戈涅暗示，她做她所做的是因为她是她，而克瑞昂做他所做的，是因为他现在是一个僭主，而歌队没有说他们想说的是因为畏惧限制了他们。克瑞昂忽视了前两者，而否认了安提戈涅的最后那个论断（参 23）。她在见解上是完全孤立的；她没有看到自明的东西。[①]但是安提戈涅否认她的孤立地位，这迫使克瑞昂以假设的方式说出了他的观点："如果你的想法与他们［歌队］不同，你难道不觉得可耻吗？"安提戈涅丢下这个看法转而谈荣耀：不管他们怎么想，尊敬关怀自己的血肉至亲永远都没有什么可耻的（参 5）。

她使用了复数的 *τοὺς ὁμοσπλάγχνους*（自己的兄弟），使得克瑞昂问她，埃特奥克勒斯是否同样是她的亲兄弟。安提戈涅说，他是一个（母亲）(one mother)和一样的父亲（the same father）所生的兄弟。安提戈涅再次

---

① 关于 *ὁρῶ* 的这个意思，参柏拉图《大希庇亚篇》［*Hipp. Mai.* 300c4-6］：*ἀλλὰ γὰρ ἐγὼ ἴσως κινδυνεύω δοκεῖν μέν τι ὁρᾶν οὕτως ἔχον ὡς σὺ φῂς ἀδύνατον εἶναι, ὁρῶ δ' οὐδέν.*

避免了一口气说母亲和父亲（参 27.5）；当她后来这样连起来说她的父母的时候，是为他们的乱伦婚姻而悲伤（865）。而且，安提戈涅也没有说一个母亲和一个父亲—— *ἐκ μίας τε κἀξ ἑνὸς πατρός* (参柏拉图《礼法》627c4)。他们的母亲是一个(one)，但他们的父亲是一样(the same)的；我们本来会想，他们彼此有一样的父亲，但安提戈涅最痛苦的事，迫使我们想起，他们的父亲也跟他们自己一样，是他们母亲的儿子。克瑞昂相信安提戈涅已经承认了对她的论证来说致命的东西。埃特奥克勒斯必定会认为安提戈涅对波吕涅克斯的尊敬是一种不虔敬的恩惠。安提戈涅否认了这一点，也许是因为埃特奥克勒斯既不会认为私人的埋葬是什么荣誉，也不会认为他自己是裁判何谓不虔敬的人（参 744-745）。

安提戈涅称埃特奥克勒斯为“死尸”（参 4.3）。克瑞昂从未称呼埃特奥克勒斯为死尸；确实，在第一幕之后（197，217，283），他再未使用 *νεκρός* 这个词——他从未用过 *νέκυς*——直到他看见他妻子的尸体横陈在他面前（1299）。[①]安提戈涅则不同，她毫不犹豫地让尸体作见证——她本可以说 *ὁ κατθανὼν ἀνήρ*（那逝去的人）（参 24.3）——她的想像极少越出坟墓（参 9.6）。埃特奥克勒斯是爱国的，而波吕涅克斯是不虔敬的，这相对于他们的共同血缘而言算不得什么。从关系上看，波吕涅克斯就等于埃特奥克勒斯，他所做的任何事都不能改变他是谁（参 15.3）。他活着是兄弟，死了也是兄弟。无论是他们关系的起源还是这种关系的结果都不重要。哈德斯要求她履行律法，即便善的埃特奥克勒斯真的不想和恶的波吕涅克斯受到同样的对待（参《埃阿斯》1344-1345）。埃特奥克勒斯

---

① 在索福克勒斯和希罗多德（Herodotus）对 *νεκρός* 和 *νέκυς* 的使用中，这两个词之间似乎有一种可以辨认的区别。在希罗多德那里，*νέκυς* 只出现在前四卷（总是单数形式），而 *νεκρός* 则自始至终都出现。*νεκρός* 作为尸体是指某种肉身性的东西，人可以对它做什么事的东西，而 *νέκυς* 常常带限定性的属格（*νεκρός* 则极少有这种情况），它指的尸体处于与活人的关系之中，是一个它自己能做什么事的存在：希罗多德用的词是 *νεκυομαντήιον*，而不是 *νεκρο-*（5.92 *η*2;参 索福克勒斯 《残篇》 399P）。牧人把他自己儿子的 *νεκρός* 放在放着王子尸体的棺材里，把他儿子的尸体（*τοῦ παιδίου τὸν νέχυν*）交给了 Hargagus（1.113.1-2）。Tomyris 在死去的波斯人中寻找 Kuros 的尸体（*τὸν Κύρου νέκυν*），但在说到虐待这尸体的头时，她却说 *τῷ νεκρῷ*（1.214.4）；更令人惊异的是，在 2.121 的故事中，兄弟的尸体总是 *νέκυς*，而被切去手臂去愚弄国王女儿的尸体总是 *νεκρός*（121e4,5）；参 4.71.4。在《安提戈涅》中，有一些情况下这两个词是对称等价的，安提戈涅以埃特奥克勒斯的 *τοῖς ἔνερθεν ἔντιμον νεκροῖς* 与 *τὸν Πολυνείκους νέκυν* 对照（26-6）；特瑞西阿斯说，*τῶν σῶν ἐκ σπλάγξνων ἕνα/ νέκυν νεκρῶν ἀμοιβόν*（1066-1067）；参 515。在索福克勒斯的其他剧本、以及其他的剧作家中，这个词少得出奇；参《厄勒克特拉斯》 443，《俄狄浦斯在科罗诺斯》621-622。

在其中腐烂的泥土与下界没有什么关系（参4.1）。安提戈涅说，“谁知道这［埋葬波吕涅克斯］能否避免于下界的污染呢？”当克瑞昂把他自己的看法加在埃特奥克勒斯身上时，安提戈涅用无知作辩护。她对于律法的起源及其意义都同样的没有把握（参 457）。因此，她的最终辩护必然是，律法恰好和她的本性一致。她的本性使律法的生效。“我的本性不是支持他们中间任何一个的敌意，而是支持他们二人的亲情”（参9.5）。[①]

埋葬波吕涅克斯是一个爱、同情和温柔的行动，这个行动把她与自己的亲人结合在一起（参25.3）。责令埋葬自己的亲人就是律法的实质；而安提戈涅在本性上就是那种实质。当克瑞昂讽刺性地说“那么就到下界去吧，如果你一定要爱就去爱他们吧”时，他是似懂非懂。他的字面意思表明，安提戈涅对律法的实践是多么的自相矛盾。对他来说，埋葬是一种尊敬和回忆，它决不可以是一种生活方式。然而，通过惩罚安提戈涅，他将按字面意思实现安提戈涅对律法的理解（参 47.3）；在某种程度上，安提戈涅也忍不住因他减轻了律法和自然一起加在她身上的重负而感恩（参29.2）。

31.2. 安提戈涅几乎未曾指望别人会听从她说的话。在她与克瑞昂的交锋中（从未在与伊斯墨涅和歌队的交谈中），她两次用 *τοι* 讲清楚了她自己的观点，一次是在开头，为了让他注意到他们惟一可能有的共同基础，即对于名声的关心（502）。另一次是在结尾，为了界定自己的本性（523）。此后，她就不再用 *τοι*，直到她向死人讲话时，这个词才在一句话中出现了三次（897，904，913；参《埃阿斯》 854-855）。他们是她的惟一的朋友（参11.1）。

第32节（第 526-530 行）

> 歌队长　看呀，伊斯墨涅出来了，那表示姐妹之爱的眼泪往下滴，那眉宇间的愁云遮住了发红的面容，随即化为雨水，打湿了美丽的双颊。

32.1. 克瑞昂在伊斯墨涅进场之前所说的最后一个词是 *γυνή*（女人）。这个词用于伊斯墨涅远比用于安提戈涅好，安提戈涅几乎不认为她自己是一个女人（参8.5）。伊斯墨涅流着深情的姐妹的眼泪，如果她的

---

① 参：Reinhardt, *op. cit.*, 88。

眼泪落下来了（κάτω），那也不是由于她低头凝望在地底下的东西（参 26.3）。她表现出了一个女人表达爱和悲伤的样子（参《埃阿斯》579-580）。虽然甚至歌队在后来也感动得流泪（802-803），但安提戈涅却从未哭泣（参 831-832，881-882）。伊斯墨涅充满悲伤的眼泪如阴云一般，弄丑了她的脸，也打湿了她美丽的脸颊。安提戈涅的美没有被提到过，我们所知道的她的长相只是她在死的时候脸颊苍白（1239）。她没有因为悲伤而变丑：她是 τέρας(神奇的)（参 23.1）。安提戈涅从未像伊斯墨涅那般激发出歌队如此凝练的、充满诗意的表达。很难给安提戈涅赋予诗意：卫兵在他的比喻中所作的尝试是最明显的失败（参 25.3），伊斯墨涅的脸色是红润的，不是由于害羞而泛红（参 540-541），而是女人哀哭时把脸擦红的（参埃斯库罗斯《奠酒人》24; 索福克勒斯《厄勒克特拉斯》 90）。[①]她必须伤害自己，以便向自己以及他人表明，她受到了怎样的震动。克瑞昂看到她在宫中神智不清地胡言乱语（492）。安提戈涅不需要作出这种样子。若她想不被察觉，她可以永远不暴露自己。她是个完美的器皿，律法的非人格性充满了她全身。她身上没有什么东西阻碍她执著于她自己的爱。她在自己的激情之中是中立的（参 34.2）。

第 33 节（第 531-537 行）

克瑞昂　你像一条蝮蛇潜伏在我家，偷偷吸取我的血，我竟不知道我养了两个叛徒来推翻我的宝座。喂，告诉我，你是招供参加过这葬礼呢，还是发誓不知情？

伊斯墨涅　事情是我做的，只要她不否认；我愿意分担这罪过。

33.1. 如果我们采纳克瑞昂的 ψυχή（灵魂），φρόνημα（气质），和 γνώμη（判断）三分法（参 12.4），并且认为克瑞昂对安提戈涅最初的攻击（473-496）主要是关于安提戈涅的 φρόνημα，就是说，是关于使她付诸行动的决心，而在伊斯墨涅出场之前，他们之间的交锋（508-525），是他试图发现安提戈涅的 γνώμη，即试图发现她行动的理由，那么他与伊斯墨涅之间的这几行对话（538-560）则是为安提戈涅宣布自己的 ψυχή、也即她最挚爱的东西进行了铺垫。然而，安提戈涅的 ψυχή 只有

① Heath, W. Schmid (RhM 57,624-625) 和 G.H.Macurdy (CP 1946, 163-164) 提出这种解释；Bruhn 也作这样解释，不过有些怀疑。

当安提戈涅与伊斯墨涅面对面的时候才能揭示出来，因为只有安提戈涅对伊斯墨涅的拒绝才能表明，她们之间的 *φρόνημα* 的不同是以她们 *ψυχή* 的不同为基础的。直到那时为止，克瑞昂也还只能够猜想，伊斯墨涅的 *γνώμη* 与安提戈涅的 *γνώμη* 相同，克瑞昂误以为那不过就是女人的理由而已。而且，克瑞昂最初认为，灵魂只是自我的一个方面（参 15.2）。当克瑞昂把伊斯墨涅比作一条潜伏在他的宫里的毒蛇时，他没有像克吕泰墨斯特拉（Clytemestra）说厄勒克特拉斯（Electra）①那样，说她饮干了他纯粹的生命之血（*τοὐμὸν ἐκπίνουσ' ἀεὶ ψυχῆς ἄκρατον αἷμα.*《厄勒克特拉斯》 785-786），他只是说她把他饮干了。克瑞昂无法理解灵魂是某种不同于自我或者比肉体更强大的东西（参 20.2）；安提戈涅在她自己身上呈现出来的可能性，即灵魂作为一个人最爱的东西就等于是这个人，在他看来必定像是疯了（562）。

33.2. 尽管一切的迹象都与他的猜测相反，但克瑞昂还是坚信安提戈涅和伊斯墨涅是旨在颠覆其统治的政治阴谋的一部分（参 525），对她们的惩罚将会阻止这项阴谋得逞（参 29.2）。安提戈涅在某种意义上应当为这个错误负责；她称他为僭主，从而质疑了他如此着重地加以强调的他的合法性（参 12.2）。他怀疑安提戈涅和伊斯墨涅埋葬波吕涅克斯是为了让他难堪；因为虽然埃特奥克勒斯可以作为国家的英雄受到崇敬，但其实波吕涅克斯和埃特奥克勒斯一样为克瑞昂继承他们的王位作出了贡献（参 173-174）。他难以相信，波吕涅克斯被埋葬是由于他必须被埋葬。他的最初和最后一个问题永远都是：*cui bono*（目的何在，为谁人之利益）？

33.3. 克瑞昂问伊斯墨涅，她是否发誓她对埋葬波吕涅克斯之事不知情；他没有问安提戈涅是否会发誓她没有做过此事（442）。他对伊斯墨涅的 *θυμός*（心思、脾气）的估计使得他认为，只有对作假誓的畏惧才能阻止她说谎（493-494）；至于安提戈涅，他相信，以她的放肆，即便没有发誓也不至于抵赖她已经向他的仆人坦陈的事。克瑞昂因此承认，她的放肆与聪明和不虔敬无关（参 300-301）。

33.4. 伊斯墨涅说她做了此事；她没有承认她对这个罪行知情，而这一点哪怕安提戈涅也不能否认。伊斯墨涅假定意愿也算是行动，并因此夸大了她的责任。因此我们不禁要疑惑，安提戈涅之所以强烈地坚持要

---

① 克吕泰墨斯特拉（Clytemestra）是阿伽门农的妻子，与人私通，杀死其夫。厄勒克特拉斯（Electra）是阿伽门农的女儿，怂恿其弟杀死了她母亲克吕泰墨斯特拉，为父亲报仇。——译者注

按严格的意义来理解行动，是否由于她害怕那些地下的人会把她的行动仅仅看做是一个意愿（参 10.1-3,48.4）。

第 34 节（第 538-560 行）

安提戈涅 可是正义不让你分担；因为你既不愿意，我也没有让你参加。

伊斯墨涅 如今你处在祸患中，我同你共渡灾难之海，不觉得羞耻。

安提戈涅 事情是谁做的，哈得斯和下界的死者都是见证；口头上的朋友我不喜欢。

伊斯墨涅 不，姐姐呀，不要拒绝我，让我和你一同死，使死者成为清洁的鬼魂吧。

安提戈涅 不要和我同死，不要把你没有亲手参加的工作作为你自己的；我一个人死就够了。

伊斯墨涅 失掉了你，我的生命还有什么可爱呢?

安提戈涅 你问克瑞昂吧，既然你孝顺他。

伊斯墨涅 对你又没有好处，你为什么这样来伤我的心?

安提戈涅 假如我嘲笑了你，我心里也是苦的。

伊斯墨涅 现在我还能给你什么帮助呢?

安提戈涅 救救你自己吧！即使你逃得过这一关，我也不羡慕你。

伊斯墨涅 哎呀呀，我不能分担你的厄运吗?

安提戈涅 你愿意生，我愿意死。

伊斯墨涅 我并不是没有劝告过你。

安提戈涅 在有些人眼里你很聪明，可是在另一些人眼里，聪明的却是我。

伊斯墨涅 可是我们俩同样有罪。

安提戈涅 请放心；我的生命早就死了，以便[完全地]适合于帮助死人。

34.1. 在安提戈涅和伊斯墨涅之间有十七次交锋，与安提戈涅和克瑞昂之间交锋的数目相同。她们之间的交锋又可以分为三个部分（参 3.1)，每个部分依次决定了这是谁的行为（538-545）、应该谁死（546-554），以及这是谁的选择（555-560）。主题的“主体性”要求安提戈涅用 *ἐγώ*（我）这个词（共五次)，而在她与克瑞昂的谈话中一次也没有使用过这个词。那时克瑞昂断定，安提戈涅的见解是她自己的，与这一论断相对应的，是安提戈涅的论断，即正义禁止伊斯墨涅把安提戈涅所做的事说

成她自己的东西；那时安提戈涅说，不管人们的意见如何，尊敬自己的亲人都无可耻可言，现在她也同样让哈德斯和那些下界的人作见证：她的行为是她自己的，而不管伊斯墨涅怎么说。然而她不能说，下界的人不爱她这个把爱停留在口头上的人（ λόγοις φιλοῦσαν δ' οὐ φιλοῦσι τὴν φίλην)。她不能确定那儿会怎么看（参 521）；她也不会意识不到，她也可能必须诉诸意愿。伊斯墨涅至少感觉到，安提戈涅的死在某种意义上与安提戈涅对死者的净化是相同的，参与了前者就是参与了后者。如果克瑞昂认为对未遂的罪行也应予以惩罚，那么冥界或许也不会过于精确地裁定意愿与行动中随便哪一部分的失败程度。惩罚将会使行为等同于意愿。不过安提戈涅就像克瑞昂后来所做的那样（771），断定造成了本质区别的，是真正用手去接触尸体（参 900）。也许她是基于她自己亲手处理腐烂尸体的意愿（不只是意愿）来遣责伊斯墨涅的，她怀疑，伊斯墨涅也许像卫兵们那样对尸体感到恶心。

34.2. 克瑞昂曾经力图论证，如果安提戈涅承认埃特奥克勒斯同波吕涅克斯一样是她的兄弟，那她就无法证明，为什么在埋葬埃特奥克勒斯之前埋葬波吕涅克斯是正当的；但是安提戈涅承认了克瑞昂的前提，却没有得出他的结论，因为他们来源的相同胜过了随后的所有差异。然而在这里，安提戈涅不得不区分她妹妹和她自己，而伊斯墨涅则力图和她在世上惟一的亲姐姐一起死。她想死，是因为没有安提戈涅，她的生命就不再 φίλος（可爱）。生命（βίος）对于伊斯墨涅而言可以可爱也可以可憎；而生命（ζωή）对于安提戈涅来说则只是意味着她还活着（参 3.2）。伊斯墨涅没有力量独自活着，安提戈涅却有力量独自去死。安提戈涅不需要得到帮助，而伊斯墨涅则需要担心（care for）克瑞昂。伊斯墨涅认为安提戈涅是无来由地让她痛苦，安提戈涅回答说，她的嘲笑来源于她的痛苦。[1]克瑞昂曾经说过，安提戈涅对波吕涅克斯的善待，在他的兄弟眼里是不虔敬的；安提戈涅当时回答说，埃特奥克勒斯作为兄弟是不会反对的，如果他反对，哈德斯的律法会先这样做。对伊斯墨涅的嘲笑对应着对埃特奥克勒斯的不敬；安提戈涅的痛苦开解（excuse）了她的嘲笑，正如哈德斯的律法开解了她对埃特奥克勒斯的伤害。

安提戈涅只有丢开她两个兄弟之间的差别，才能实践出律法；而只有丢开 βίος 和 ζωή之间的差别，她才能依着她自己的选择去死。安提戈涅可以用律法安慰埃特奥克勒斯，但她不能承认他的功绩；安提戈涅可

---

① 参：J. H. Kells, *BICS* 1963,53-55。

以给伊斯墨涅生命，但无法让她幸福。安提戈涅构成了死和服从哈德斯律法的选择；两者必然都是痛苦的；因为律法在它们对统一性的坚持中，压制了善与恶之间的分别，而这种善与恶之间的分别部分地构成了爱与恨之基础；律法对善恶之别的这种压制，无异于对死亡的选择压制了苦难与幸福之间的分别（参 27.3）。安提戈涅只能抽象地，也即虔敬地生活。她的痛苦没有语言，甚至没有声音（554, 参 49,82,86）。①她用热心对待寒心的事（参 10.6）。

34.3. 安提戈涅暗示，伊斯墨涅选择生和她自己选择死都是不可挽回的；伊斯墨涅回答说，由于安提戈涅的选择是在她本人的告诫下作出的，因此这个选择仅仅是判断的失误、只证明她自己当时没有能力说服安提戈涅。这个论证作为论证来说是强有力的。安提戈涅也不认为再有别的人能够提出一个更强有力的论证。伊斯墨涅的论证得到了生者完全的赞许，而安提戈涅自己则得到了死者的完全赞许。伊斯墨涅没有自责的理由，因为安提戈涅选择的基础，不是别人有可能予以反驳的论证和理由。伊斯墨涅接下来作了最后一次努力。由于她的告诫证明了她对犯罪知情，她们的罪过便是同等的。安提戈涅不理睬这一点，她继续想自己的事情。伊斯墨涅老是说到过错，这表明她坚持接受活命。伊斯墨涅还是相信事情本来会是另外的样子；但是安提戈涅从未有过这样的意思，或者她是在其他种种可能中选择了她所做的。“我的生命早就死了，以便[完全地]适合于帮助死人。”对安提戈涅而言，她的生命在死亡状态中帮助死者，用语法家的话来说，是一个“自然的结果”。*ἡ ἐμὴ ψυχή* (我的生命)——安提戈涅没有在其他地方谈到过 *ψυχή*（气息，生命，灵魂）——不是 *ἐγώ*（我）的迂说：菲罗克忒忒斯(Philoctetes)的话 *τέθνηκ' ὑμῖν πάλαι*（我早就死了），其中的 *ὑμῖν* 所表现的，不可与此相比（*Ph.* 1030）。②安提戈涅

---

① 值得注意的是，安提戈涅在何等程度上避免使用习惯用于表达悲伤和其他强烈感情的感叹词。 *αἰαῖ* 只是出自于克瑞昂之口（1267，1288，1290，1306）；甚至埃阿斯（Ajax）也用它（370）；*ἰώ* 安提戈涅用了四次（844，850，862，869），与克瑞昂一样多（1261，1266，1284，1320，参 1310Erfurdt），歌队用了一次（1146）。安提戈涅从未使用过 *φεῦ*，卫兵和特瑞西阿斯各使用了一次（323，1048），克瑞昂用了五次（1276 两次，1300 三次，参 1310codd）。 *οἴμοι* 安提戈涅和伊斯墨涅各用了三次（86，838，933；49，82，554），克瑞昂用了五次（320，1105，1271，1275，1294），歌队用了一次（1270）。其他的感叹词则完全没有出现：*παπαί*（《菲罗克忒忒斯》，《俄狄浦斯在科罗诺斯》，《厄勒克特拉斯》）；*ὀτοτοτοτοτοί*（《厄勒克特拉斯》）；*ἔ ἔ*（《俄狄浦斯在科罗诺斯》《特拉客斯少女》）；*ἀπαππαπαῖ* (*Ph.*)；*πόποι* (*OT. Tr.*)。

② 几乎和安提戈涅的论断一样矛盾的是柏拉图的《礼法》927a1-3: *αἱ τῶν τελευτησάντων ψυχαὶ δύναμιν ἔχουσίν τινα τελευτήσασαι, ᾗ τῶν καὶ ἀνθρώπου πραγμάτων ἐπιμελοῦνται.*

活的方式已经是死亡的状态。当克瑞昂吩咐安提戈涅在死亡中爱下界的死人时，他以为他是在揭露安提戈涅无意识的前提。安提戈涅现在回答说，她一直以来就已经这样做了。*θάπτειν* 的意思是 *συμφιλεῖν*，而 *συμφιλεῖν* 的意思是在死亡中活着（参 31.1）。她选择死与克瑞昂的惩罚毫无关系，这与她对哈德斯律法的服从是同一回事。她举行葬礼是她对死亡的爱（参 25.3）。她就是她所爱的。伊斯墨涅不能与她一起死，因为伊斯墨涅的死只能作为一种惩罚，这种惩罚印证了伊斯墨涅埋葬过波吕涅克斯；它（死）不是对于安提戈涅而言的那种东西——不成文律法的真理在世俗中的等价物。

第 35 节（第 561-573 行）

克瑞昂　我认为这两个女孩子有一个刚才变愚蠢了，另一个生来就是愚蠢的。

伊斯墨涅　啊，主上，没有人在悲苦之中能够保持一颗镇定的心灵。

克瑞昂　你的神志是错乱了，当你宁愿同坏人做坏事的时候。

伊斯墨涅　没有她和我一起，我一个人怎样活下去？

克瑞昂　别说她还和你在一起，她已经不存在了。

伊斯墨涅　你要杀你儿子的未婚妻吗？

克瑞昂　还有别的土地可以由他耕种。

伊斯墨涅　不会再有这样情投意合的婚姻了。

克瑞昂　我不喜欢给我儿子娶个坏女人。

伊斯墨涅　啊，最亲爱的海蒙，你父亲多么藐视你啊！

克瑞昂　你这个人和你所提起的婚姻够使我烦恼了！

35.1. 克瑞昂再次表明，相对于伊斯墨涅对安提戈涅的爱而言，他对安提戈涅的恨使他更深刻地看透了安提戈涅。伊斯墨涅愿意死，那只是瞬间的反常，而安提戈涅却生来就是愚蠢的。在安提戈涅所说的 *ἡ δ' ἐμὴ ψυχὴ πάλαι τέθνηκεν*（我的生命老早就已经死了）中的 *πάλαι*（老早）一词，在克瑞昂看来指的是 *φύσει*（一种状态）。而伊斯墨涅则辩解——她希望她恭敬的一声 *ὦναξ*（主上）会有些效果——没有人在悲苦之中能够保持一颗镇定的心灵。克瑞昂承认那对伊斯墨涅而言是真的；但是安提戈涅并不悲苦（*κακῶς πράσσει*），她是坏人，干坏事（*πράσσειν κακά*）。坏是安

提戈涅愚蠢天性的一部分；而伊斯墨涅只是作了一次坏的、愚蠢的选择。但伊斯墨涅说她别无选择，没有安提戈涅，她就不值得独自过活，因为如果克瑞昂杀死了他自己儿子的未婚妻，那么她自己对于她们的家庭能幸存下来的盼望也就崩溃了（参 8.1）。克瑞昂的回答方式暗示，伊斯墨涅既不了解他本人的刚强，也不了解她姐姐的本性；安提戈涅不是一个 ἥδε (这一个)；她已经不在这里的活人中间（参 13.1）。她在死亡中的生命没有为通过生育继续幸存留下余地。

尽管克瑞昂粗鲁地表达了安提戈涅的 ἡ δ' ἐμὴ ψυχὴ πάλαι τέθνηκεν(我的生命老早就已经死了)，他却并没有完全弄错它的意思。由于安提戈涅不是一个活人可以依恋的“这一个”，克瑞昂可以粗鲁地待她：还有其他的田地可以让他儿子耕种[①]。安提戈涅容易受到别人抽象的描述：伊斯墨涅称她为“婚礼的仪式”（bridal rites，参 891，1205）。[②]但伊斯墨涅抗议克瑞昂否定安提戈涅的个人特征。安提戈涅和海蒙的婚约真是天造地设。伊斯墨涅指出了他们在法律关系上的和谐；她不能说他们彼此相爱（参 73）。克瑞昂再次说出一句概括性的话：“我不喜欢给儿子娶坏老婆。”安提戈涅在道德上并不比她在性别上更独特。伊斯墨涅失去了劝阻克瑞昂的希望，因为他根本不考虑他儿子的意愿。她称呼海蒙为“最亲爱的”，这不仅强调了克瑞昂不理会他自己的亲人已经到了何种地步，而且也表明了她对海蒙寄予多大的希望。但克瑞昂不理会伊斯墨涅：她和她谈到的婚姻都令他烦恼。

35.2. 有三个理由反对把第 572 行看成是安提戈涅说的话。首先，如果那样的话我们就必须假设克瑞昂对海蒙的羞辱，在于他称安提戈涅是个坏老婆；但是克瑞昂并没有批评他的儿子。安提戈涅对于海蒙而言是坏人，正如她本身是坏人一般；克瑞昂出于两种考虑都恨她（参 495-496）。再则，如果是那样的话，克瑞昂会对安提戈涅说，他对她和她的婚姻不耐烦；但安提戈涅既没有说到婚姻（即便 572 行真是她说的），也没有为此或为其他的原因恳求原谅。克瑞昂不可能根据伊斯墨涅所说的话来回答安提戈涅。[③]他对安提戈涅的回答可能会是这样的：“我恨你，但这没有羞辱他。”最后， ἄγαν γε λυπεῖς (非常烦人)适于表达他对伊斯墨涅的厌烦，但不足以表达他对安提戈涅强烈的恨（参 760,1084,《埃阿斯》589,592;

---

① 或译为：“对他儿子来说，天涯何处无芳草。”——译者注
② 见 Porson 对欧里庇得斯 《俄瑞斯忒斯》1051 的论述。
③ 参：Schneidewin。

《残篇》314, 1.393.P)。[①]

第 36 节(第 574-581 行)

歌队长 你真要使你儿子失去他的未婚妻吗?

克瑞昂 死亡会为我破坏这婚姻。

歌队长 好像她的死已经决定了。

克瑞昂 (向歌队长)是的,是你和我决定的。

仆人们 别再拖延时间,快把她们押进去!今后她们应当乖乖地做女人,不准随便走动;甚至那些胆大的人,看见死亡逼近的时候,也会逃跑。

36.1. 克瑞昂现在开始面对他的第三个对手,歌队,他们的进谏是如此温和,以至于很难说他们是在反对他。歌队没有采纳安提戈涅的论证,说她是在遵守神法,甚至也没有采用伊斯墨涅的第一次请求,说发疯了的安提戈涅不应该予以惩罚,而只是以惊讶的语气重复了伊斯墨涅的第二次请求:“你难道真的要夺去你自己的儿子的她吗?”他们感到奇怪,克瑞昂居然不愿意仅仅为迁就儿子而心软。歌队对律法一无所知,既不知道它的神圣,也不知道它的仁慈。克瑞昂说:“终止这场婚姻是哈德斯的本性。”[②]克瑞昂的意思不是要处死新娘安提戈涅——他儿子的妻子在某种意义上是不重要的——而是安提戈涅的死决定了海蒙的婚姻的终止。克瑞昂这样训斥歌队如此女子气的讲话似乎是恰如其分的。然而,克瑞昂拒绝做一个慈爱的父亲,这加速了其家庭的瓦解。从律法的角度看来是最糟糕的理由,在个人的角度看来却是最强有力的论证。假如克瑞昂“不那么讲原则”,那他本来是可以免于惩罚的。一个让步,神圣的反面——父亲满足儿子的愿望——本可以使克瑞昂行神圣的事(*ὅσια δρᾶν*),这正好与安提戈涅的疯狂的虔敬说明了同样的道理(参 9.3)。依据神圣行事是一回事,内在地实践出神圣是另一回事。刚刚歌队至少已经表明,行事精明远虑是一回事,智慧是另一回事(参 11.2, 4)。

36.2. 歌队自伊斯墨涅入场以来第一次漫不经心地引入了准政治的

① 关于这一行的归属问题争论见 Muller, 109。他的关于这一行是安提戈涅所说的话的论证没有对付这些难点。克瑞昂的回答得到了 A. Taccone 的正确解释(*Mouseion*, 1923,187)。

② *ἐμοί*(为我)太强调克瑞昂满足于杀死他儿子的未婚妻;但其实他的满足主要在于杀死了一个法律的破坏者。

腔调："好像她的死已经决定了。"克瑞昂立即接着说："是的，是你和我决定的。"克瑞昂提醒歌队长：他的请求——他的这个请求他们从未首肯——就是他们要坚定地反对那些破坏律法的人（219-220）。但是他的命令即使已经被歌队长接受，也仍然不会因此成为城邦的决定——他不能够说 *καὶ σοί γε κἀμοὶ καὶ πόλει δεδογμέν' ἦν* (参 749, 《俄狄浦斯王》 64)，因为他召集歌队是由于他误以为他们对环境的随机应变，是出于对王室的忠诚（参 12.3）。克瑞昂感觉到歌队长是不冷不热的人，既没有能力反对他，也没有能力支持他。如果他想要做成某件事，他必须要依靠自己的仆人。他们既不能守卫尸体（参 215-217），也同样不能守卫这两个女人。而且， *δμῶες* (仆人们)这个词确实没有再次出现在索福克勒斯的笔下(参 1189,1249)，这表明，克瑞昂本人也已经在多大程度上失去了政治色彩。他的势力现在已经局限于他自己的家，安提戈涅在这个家中是个奴隶（参 30.2）。

36.3. 克瑞昂以为，安提戈涅和伊斯墨涅以各自的方式轻率莽撞地选择了死亡，现在她们看到哈德斯已经迫近她们的生命，她们一定会试图逃跑。伊斯墨涅为什么不愿离弃安提戈涅，理由是很清楚的，但是，苏格拉底（不管是柏拉图的苏格拉底还是色诺芬的苏格拉底）用来为接受雅典人的判决作辩护的那些理由，却不能成为安提戈涅尽其所能逃避不公惩罚的基础。柏拉图笔下的苏格拉底不知道是否有一个冥府，安提戈涅却从未怀疑过冥府的存在——她只是希望她的家人会爱她（897-899）。一个年轻的苏格拉底可能会逃跑，而对安提戈涅来说，似乎生与死都是一样的。苏格拉底接受惩罚是作为他选择留在雅典所付出的代价，而安提戈涅接受惩罚是作为对她的虔敬的奖赏。苏格拉底预言——但是并不希望——雅典人会受到惩罚（《苏格拉底的申辩》39c3-d3; 参《理想国》366c3-d3），而安提戈涅希望——但是并不预言——克瑞昂会受到惩罚(925-928)。

这些差别令人回忆起梭伦（Solon）对人类幸福的双重解释（《赫拉克勒斯》 1.30-32）。当克罗伊斯（Croesus）问梭伦他认为世界上谁是最幸福的人时，梭伦"坦率地"说是特勒斯（Tellus），当又问他谁处于第二位时，梭伦回答说是克里欧比斯（Cleobis）和比顿（Biton）。梭伦的描述暗示了他为什么把他们排在第一位和第二位。在雅典繁荣的时候，特勒斯有"美而且善"的儿子们，他们依次又各有自己的都还活着孩子们；特勒斯自己有适量的财产，而且得享"最辉煌的生命终结"〔的殊荣〕；因为在伊洛西斯（Eleusis）的一次战斗中，他击溃了敌人并"最壮美地"

死去；“雅典人用公共开支把他埋葬在他倒下的地方，并大大地崇敬他”。克里欧比斯和比顿是阿尔戈斯人，他们活力“充沛”，他们的“体能”使他们在体育竞赛中获奖。有一个故事是这样说的，有一次他们的母亲必须要在一个赫拉（Hera）的节日露面，可是手头又没有拉车的牛，他们就自己套上轭，拉了四十五斯塔德的路程到达圣所；为此他们获得了“最好的善终”，因为“神通过他们的例子表明了对人来说死比活好。”阿尔戈斯的男人们“颂扬年轻人的力量”；阿尔戈斯的女人、他们的母亲“为他们的行为和名声而高兴”，她向赫拉的神像祈求，祈求赫拉赐予她的这两个给她带来极大荣耀的儿子以“男人所能得到的最好的东西”。克里欧比斯和比顿死在圣所，阿尔戈斯人为他们造了像，供奉在德尔斐（Delphi），“认为他们已经证明是最好的人”。

第一个故事是依据所见，第二个故事依据所闻。梭伦认识特勒斯——克罗伊斯问他所见到过的人中谁最幸福；关于克里欧比斯和比顿，梭伦只是听说过一个“故事”，母亲为儿子能获得 φήμη(名声)而祈祷。特勒斯有“美而且善”的儿子们，而克里欧比斯和比顿则很强壮。特勒斯“最壮美地死去”，而克里欧比斯和比顿则得到了最好的死法。特勒斯受到城邦的崇敬，用公共开支把他埋葬，因为他是为城邦战死的，而克里欧比斯和比顿是了为帮助他们自己的母亲，也没有提到是谁埋葬了他们。特勒斯生活在雅典的繁荣时期，但阿尔戈斯的繁荣则没有被提到，它的鼎盛可能是在伊娥被奸（Io' rape）(1.1.2)的时期。特勒斯死在政治的场景之中，克里欧比斯和比顿死在圣所。特勒斯死于壮年，这在城邦的角度看来是最壮美的，克里欧比斯和比顿的死从神明的角度看来是最神圣的。特勒斯是自愿地去死，而克里欧比斯和比顿是由神灵赐给他们死。特勒斯的生死是在人的视野之中，这种视野是城邦的视野。他得到了人最向往的东西。克里欧比斯和比顿得到了神认为对人最善好的东西。城邦看重美丽漂亮的东西，诸神看重最善好的东西。人的善好与神的善好是不同的。前者把目标局限在可见的、可触摸的好——钱、美丽的孩子、孙子和公共的荣誉。后者更关心非政治的、乃至于反政治的目标，它说生命是不值得活的。苏格拉底的生命类似于政治的特勒斯，安提戈涅的生命类似于神圣的克里欧比斯和比顿。然而，苏格拉底在保持对人生的甜美的估价的同时，超越了政治及其 καλά（善好）（参《苏格拉底的申辩》33c4, 41b5 及其背景）；安提戈涅则在超越了人的同时留在了政治及其 καλά 之中。

第37节（第582-625行）

歌队 (第一曲首节)没有尝过患难的人是有福的。一个人的家若是被上天推倒，什么灾难都会落到他头上，还会冲向他的世代儿孙，像波浪，在从特拉克吹来的狂暴海风下，向着海水的深暗处冲去，把黑色泥沙从海底卷起来，那海角被风吹浪打，发出悲惨的声音。

(第一曲次节)从拉布达科斯的儿孙家中的死者那里来的灾难是很古老的，我看见它们一个落到一个上面，没有一代人救得起一代人，是一位神在打击他们，这个家简直无法挽救。如今啊，俄狄浦斯家中剩下的根苗上发出希望之光，又被下界神祇的砍刀——语言上的愚蠢，心里的疯狂——斩断了。

(第二曲首节)啊，宙斯，哪一个凡人能侵犯你，能阻挠你的权力？这权力即使是追捕众生的睡眠或众神所安排的不倦的岁月也不能压制；你这位时光催不老的主宰住在奥林波斯山上灿烂的光里。在最近和遥远的将来，正像在过去一样，这规律一定生效：人们的过度行为会引起灾祸。

(第二曲次节)那飘飘然的希望对许多人虽然有益，但是对许多别的人却是骗局，他们是被轻浮的欲望欺骗了，等烈火烧着脚的时候，他们才知道是受了骗[以在炭灰上行走的人比喻被欲望所骗者]。是谁很聪明地说了句有名的话：一个人的心一旦被天神引上迷途，他迟早会把坏事当做好事；只不过暂时还没有灾难罢了。

37.1. 第二合唱歌的主题是人的幸福与苦难，但是，要想更确切地对其整体进行系统的阐述，就不那么容易了。在两对诗节中都出现的名词只有三个：*θεός* (神)， *ἄτα* (灾)， *φρένες* (心)。我们可能因此说，歌队主要关心的是诸神和人的灵魂如何一起毁灭人。即便这一点确实贯穿在这两对诗节之中并把它们结合在一起，它们的差别似乎还是把它们分开得更远。第一曲的两个诗节把个人看成他家庭的一部分；第二曲的两个诗节似乎把人看成人类的一部分。第一曲讲到了繁衍、根和家（*γενεά, γένος, ῥίζα, δόμος, οἶκοι*），第二曲讲到了凡人和人（*θνατοί, ἄνδρες*）。第一曲的两个诗节不包含描述个人的非寓意性名词，第二曲的两个诗节除了奥林匹斯（Olympus）和宙斯之外不包含专有名字。因此，这个歌曲作为整体呈现了“类”（*γένος*）的含糊性：家族中的人和人类中的人。第一曲的两个诗节讲述人的过去（*ἀρχαῖα*）、他的生成和消亡（*φθιτοί*）；第二曲的两个诗节主要讲述人的未来（*ἐλπίς, ἔρως*）以及他的存在（*βίοτος*）——睡眠、

老年，以及时间。然而，这个合唱歌没有在哪个地方把人作为城邦的一部分来思考，也许是因为城邦没有以任何自然的方式真正地构成一个 γένος（类）（参 342-345）。

37.2. 第一曲首节以一个普遍性的陈述开始，后面的一个精巧比喻对这个陈述进行了阐发。第二曲首节以一个普遍性的陈述开始，后面的事实对这个陈述进行了证明；第二曲首节的结尾是一个有关永恒律法的陈述。第一曲的次节以歌队亲眼所看到的例子印证了第一曲的陈述，其效力在安提戈涅身上得到了更为具体的阐明。第二曲次节的开头是一个关于律法普遍效力的解释，这个解释以朴实无华的方式进行了阐发，而后的一句著名的格言揭示了这个解释的含义。第一曲的两个诗节生动而模糊，其中的每一个名词都在索福克勒斯的其他文本中出现过；第二曲的两个诗节则清楚而独特—— ὑπερβασία（逾越、侵犯）和 δυνάστας（主宰）只出现在这里，而 δύνασις（权力）只是在第 951 行才再次出现。[①]第一曲的两个诗节似乎是对人生的诗意的解释，第二曲的两个诗节似乎是对人生的智慧（620）的解释。第二曲的两个诗节解释了何以一个神灵会引人迷路（ ὑπερβασία）；第一曲的两个诗节解释了灾难在一个家庭内的延续，但没有解释诸神为何在一开始倾覆了它。第一曲的两个诗节中，诸神是冥界的神，第二曲的两个诗节中，诸神是奥林匹斯神。冥界的神与非理性的东西有关，它本身就代表非理性，奥林匹斯神与非道德的东西有关，非道德的幻想就是由它带来的。第一曲的两个诗节似乎是原谅安提戈涅，第二曲的两个诗节则似乎是要遣责她。

37.3. 第一曲中的明喻把掀起波涛的色雷斯（Thracian）的风比作这样一些神，他们摇撼了一个家族，并让它动荡不已。怒涛疾驰着冲过大海深处的幽暗，从那里卷起黑暗的沙砾，这怒涛一定是这个家族当前的这一代（他们现在全部躺在黑暗深处），[②]这一代人就如怒涛一般激起了原初的 ἄτη（疯狂），他们中的一个（即安提戈涅）面对着他们，就如海岸直面着狂风。不过，尽管这个比喻生动地传达了它所要比喻的东西，我们还是期待着第二曲对安提戈涅的描写。在那里，对称的结构引人注目，因为它是对前一节内容的颠倒。那延伸到俄狄浦斯家族最后根苗中的希望，好像将急驰入海底幽暗的波涛翻转了过来，埋葬安提戈涅的下

---

① 参： A. A. Long, *Language and Thought in Sophocles*, 57-58.

② 古典诗中别处出现的 ἔρεβος（黑暗深处）也都是与阴间（Tartarus）和死亡联系在一起的，这不可能是出于偶然。参：《俄狄浦斯在科罗诺斯》 1389-1390; Trag. adesp. 377N。

界神灵的血红尘土，反过来呼应着从大海深处翻滚而出的黑暗沙砾；[①]安提戈涅给埋葬的神法添加的言语错乱和神智疯狂，也以某种倒转的方式应和着海角的呻吟与低语。安提戈涅再次被强迫着进入诗歌（参 32.1）。她抵抗诗歌，她是不生育的，她不能像伊斯墨涅和歌队所以为的那样，把希望寄托在生育上。歌队把她推上了这样的位置，却只发现，她家族的原罪（黑暗沙砾），就是下界神灵的血红尘土。只有得出结论说，不出生更好，才能避免将神法等同于原罪的矛盾。在安提戈涅身上，她家族的品质达到了顶峰，这品质在歌队看来，表现为她遗传的野蛮，在克瑞昂看来，则表现为她与生俱来的愚蠢[②]。这品质通过俄狄浦斯彻底摧毁了世代的延续，而这世代延续却正是歌队论证的依据。但是如果拉布达科斯（Labdacids）家族的原罪就在于生育本身，那么安提戈涅就怪异地成了她家族的希望，不是使她的家族绵延不绝，而是要在冥府之中恢复她的家族（参 27.5）；她的言语愚蠢神智狂乱却是最深刻的智慧(参 22.10,11)。埋葬安提戈涅，就是最终净化她的家族。

37.4．第二合唱歌唱出了所有为第一合唱歌忽略的东西（参 22.7,25.2）。人的 *δεινότης*（技艺）已消失了踪影——人捕捉的愚蠢鸟儿成了欺骗人的愚蠢的欲望——只是这里的第二个次节赋予希望以一种道德上的中性，如同第一合唱歌的第二曲次节赋予技艺以道德上的中性那样。但是技艺的善有赖于它与大地的律法以及与诸神的正义相结合；而遥远的希望似乎无需依赖任何东西。城邦不再周旋于诸神与人的对抗之间，因为它不执行歌队现在规定的律法。然而，若没有城邦，希望的好处似乎就只局限于未被灾难触及的生活——一种对歌队而言幸福的生活。这种幸福与卫兵对最大的快乐的理解是一致的，那就是侥幸地逃脱灾难（参 24.2），但是它既不同于梭伦所说的那个特勒斯的辉煌，也不同

---

① 如果保留 *κόνις*，*ἀμᾷ* 一词就很难理解，但是我敢说它与动词“刈割”毫无关系，但是在 *διαμάω*（砍开）这个词中，我们发现它有一个基本的意思“挖掘”，它的名词性形式是 *ἄμη*（鹤嘴锄）和 *ἀμάρα*（沟渠）。这样看来 *καταμάω* 和 *κατορύσσω* 的意思是相同的。Frisk 认为这有可能涉及到两个不同的词根(*Griechisches Etymologisches Worterbuch*)；但是 Chantraine 认为不然(*Dictionnaire etymologique de grec*)。见 N. B. Booth 的进一步的辩护, *CQ* 1959, 76-77。我更愿意用 Heimreich 的 *κοπίς*，而不用 *σκιᾷ*；但是如果一定要接受 *κοπίς*，那么与这整个段落最相似可能就是埃斯库罗斯的《奠酒人》[Aesch. *Ch.* 286-290]。即便用 *κοπίς*，这个段落也仍然很难理解；因为如果 *λόγων ἄνοια* 和 *φρενῶνν 'Δρινύς* 是与它并列的，那么歌队只能是在说，安提戈涅的毁灭是由于某些幽冥的力量，这种力量只能是关于埋葬的律法。

② 拉伊奥斯被认为是第一个同性恋者。

于僭政的快乐（506-507）。任何美丽而辉煌的东西都属于奥林匹斯的宙斯。人的幻想就在于希望自己能得到宙斯的特权；但他总是受到制止。这种制止被系统地表达为律法，令人遗憾的是，律法中的关键词是堕落；感觉上就好像一切完全可爱可欲的东西，都不祥地向人走来。①如果我们从安提戈涅对她家族的挚爱中，剥去它通过生育而来的神圣起源、剥去它来自不成文律法的神圣认可，并且把它看成完全个别的和属人的现象、看成与海蒙对安提戈涅的爱同类的东西，那么，歌队就只是为安提戈涅缺乏节制才谴责她。但是这样一来，就很难说安提戈涅侵犯了宙斯的权力。或者歌队的意思是，安提戈涅对亲人的爱之所以冒犯了宙斯，是由于这种爱像与宙斯的光辉争胜那样，拒绝了一切高贵与光辉的东西？奥林匹斯诸神可能由此体现了双重的禁止：禁止对自己的亲人的排他的爱，也同样地禁止对美的事物的排他的爱，前一种爱会拒绝任何高于它自身的东西，后一种爱挑战了诸神至高无上的地位。这双重禁止在人事上的体现就是城邦，它敬重诸神为它的保护者和向往的目标。但是歌队没有提到城邦。他们的沉默似乎暗示，他们意识到城邦不是体现了、而是不安地包含了这双重的禁止。不过，如果我们把安提戈涅作为个体的人的性格，与体现了她的出身和神圣的性格合在一起来看的话，那么在对自己亲人的爱与对美丽事物的爱之间，安提戈涅本人倒似乎是个完美的解决（参 9.3,4）。但是安提戈涅在歌队的眼里是个怪物（参 23.1）。无论如何，如果这个完美的解决必然蕴含着对死亡的爱，那它也似乎是一个万不得已的解决办法。

37.5. 也许有人会猜想，第二合唱歌并不是专指安提戈涅的，只有其中的第一曲的两个诗节才是专指安提戈涅，第二曲的两个诗节是指克瑞昂的。克瑞昂是存心犯罪，而安提戈涅是不由自主地犯罪。人的苦难有

---

① H. Lloyd-Jones 已经指出，Heath 的 *πάμπολύ γ'* 是不可能的（*CQ* 1957,10-20）；但是他自己提出的 *βίοτος πάμπολυς*（也由 Kayser 提出）也不够，因为 *βίοτος* 不是 *ὄλβος*，*πάμμεγας* 也不是 *πάμπολυς*，对繁荣的希望本身不可能是繁荣所带来的灾难的基础。而且，*πάμπολυς* 没有出现在现存的悲剧之中；在正式的圣歌中似乎避免使用它；伊索克拉底（Isocrates）确实用过这个词；进一步的讨论见 Muller, 145, note, 1。Jebb 在变换这个不可能的 *πάμπολύ γ'* 以解释次节的 *γάρ* 时说，“无节制的欲望不会降临到人身上……”我建议，使用未经证实的 *παμφιλές* 或者 *προσφιλές*。另一种可能性是人们经常猜测的 *παντελές*：“除了灾难之外没有什么东西能完完整整地降临在人头上。”也就是说，只有 *ἄτη* 处在人的希望的顶点。也许应该把 *πὰρ πόδας* 理解为：“没有什么能像 *ἄτη* 那样与人的生命接踵而来。”索福克勒斯有可能改变了格言的形式，*νέμεσις δέ γε πὰρ πόδα βαίνει*(*παρὰ πόδας* codd.)。

两个不同的起源，一个可以通过祖先回溯到原初的罪，另一个则可以直接地归因于个体的 hubris（睥睨神明）。按照这个看法，安提戈涅代表了她的身世的最后结果，而克瑞昂则是一系列新的灾难的开端。伊斯墨涅尚未造成什么问题，因为歌队相信她的命运将会与安提戈涅相同，但是克瑞昂不仅犯了第一个罪，他还看到，这罪的毁灭力量正在他自己的家里面发生作用。再也不会有后代来承担克瑞昂的罪。对克瑞昂的惩罚就是让他失去家庭，这个惩罚如此完美地阐明了遗传所发挥的作用，以至于它没有去阐明遗传的作用[①]。另一方面，伊斯墨涅的幸存可以被看做预示了拉伊奥斯的罪行的新的开始［参：第二个假设］。因此，第二曲的两个诗节无法与第一曲的两个诗节调和起来。不过，如果我们忽略歌队把第一曲次节局限于个人家庭的做法，而是将它普遍化、让它适用于作为人的人，那么这个家族的第一个罪就成了人的原罪。这个原罪可能是普鲁米修斯盗取火种，或者像第一合唱歌所表述的那样，是人自己对技艺的发明。按照赫西俄德的说法，对原罪的惩罚，首先是潘多拉（Pandora），然后是女人族类，或者如果按照这个剧本的说法，对原罪的惩罚就是生育本身。关于原罪的这两种解释，再也没有比拉伊奥斯家族更能说明问题的例子了。这样一来，第二曲的两个诗节就顺成章地成了第一曲两个诗节的恰如其分的补充。虽然人的希望——按照埃斯库罗斯的说法是普鲁米修斯的第二个罪（参 23.1），按照赫西俄德的说法是潘多拉给人的礼物——不可避免地遭到了宙斯权力的挫败，但是，希望作为人无法根除的苦难不可缺少的伴侣，它是一种祝福，同时，希望作为僭越的无法抗拒的诱惑，它又是一种诅咒。这样一来，第二合唱歌就是歌队对于第一合唱歌的沉思，或许是安提戈涅的介入激起了他们对第一合唱歌的这种沉思。不让歌队表达这种沉思，这标志着索福克勒斯的节制；他激励我们去沉思，这标志着索福克勒斯的智慧（参 11.4）。

第 38 节（第 626-638 行）

> 歌队长 （尾声）看呀，你最小的儿子海蒙来了。他是不是为他未婚妻安提戈涅的命运而悲痛，是不是因为对他的婚姻感觉失望而伤心到了极点？

① 此句原文费解：Creon's punishment, which lies in the loss of his family, illustrates the operation of inheritance so perfectly that it fails to illustrate the operation of inheritance.——译者注

克瑞昂　(向歌队长)我们很快就会知道，比先知知道得还清楚。

啊孩儿，莫非你是听见了对你未婚妻的最后判决，来同父亲赌气的吗？还是无论我做了什么你都仍然爱我？

海　蒙　啊，父亲，我是你的孩子；你有好见解，凡是你给我划出的规矩，我都遵循。我不会把我的婚姻看得比你的善良教导更重。

38.1. 歌队告诉克瑞昂，海蒙来了。他们提醒他，他自己家族的希望寄托在他惟一幸存的儿子身上。他们就这样躲躲闪闪地提到了墨伽柔斯（Megareus）[①] (1303)，他不久前刚拯救了忒拜人，用自己的牺牲平息了阿瑞斯的怒气。看起来克瑞昂似乎已经表明自己是按他自己的律法来进行统治：他为了祖国放弃了自己的儿子。然而他却没有决定荣耀墨伽柔斯，而是奇怪地选择了埃特奥克勒斯作为爱国主义的最高形式。证明自己合法的需要显然压倒了自圆其说的需要，而人人都认为后者是一种可以原谅的自尊。如果失去长子这一事实支撑着他对波吕涅克斯和安提戈涅的恨[②]，那么他的受罚确乎是辛酸的。但是这样一个能够遵照先知的话牺牲自己的儿子的人，难道会不在禁止埋葬波吕涅克斯的事上同他商量吗？如果他确实与他商量过了，那他怎么还会像克瑞昂这样滥用特瑞西阿斯呢？

到现在为止，克瑞昂都没有表现出他曾经体验到受苦的滋味儿（参27.2）。我们是否可以由此猜想，克瑞昂对于他自己的儿子以及他自己的牺牲都无动无衷？还是说，克瑞昂认为，这种牺牲是出于责任，以至于他不再把它们视为责任？克瑞昂给我们的印象并不是一个谦卑的人。而且，如果我们接受欧里庇得斯的版本——克瑞昂力图怂恿墨伽柔斯公开逃避自我牺牲（*Phonen.* 962-985），那么克瑞昂就只不过是一个伪善者，他更愿意牺牲祖国的利益挽救自己的亲人。那样一来，要么克瑞昂惩罚安提戈涅就是由于对自己背离爱国主义感到羞耻；要么克瑞昂就是认为墨伽柔斯的牺牲并无必要、是特瑞西阿斯的一个虔敬的虚构；两种结论必居其一。在前一种情况下，我们可以在如此恶毒的形式中期盼某种忏悔的痕迹；在后一种情况下，他所说的自己从未背弃特瑞西阿斯的建议这一说法，就明摆着是假的（993）。当歌队问海蒙，他悲伤痛苦地到这

① 墨伽柔斯（Megareus），克瑞昂之子。阿尔戈斯人攻忒拜时，先知特瑞西阿斯说，因卡德摩斯曾杀死战神阿瑞斯的龙，战神要求杀一人赔偿，应将墨伽柔斯杀献，墨伽柔斯跳楼自杀。——译者注

② 克瑞昂与墨伽柔斯的关系常被误解；见 Schneidewin, *Einleitung*, 8。

里来，是否为了他破灭了的希望时，克瑞昂无端地回答说："我们不久就会比先知知道得还要清楚。"在克瑞昂的嘴里，对 μάντις（先知）就如同对 Ζεὺς ἑρκεῖος（家神宙斯）一样不需要进行严格地理解，除非克瑞昂现在也许是流露了对特瑞西阿斯的怨恨，这人准确无误的建议令人痛苦。他给予埃特奥克勒斯的荣耀，将是他向特瑞西阿斯进行报复的方式。

不过，也许不能这样简单地解释克瑞昂。他的真实情况是，他缺少任何压倒一切的热情或原则。除了猥琐的怀疑、厌恶和憎恨之外，没有别的支配性的东西。他冷漠而又没有宽大的胸怀。这样一来，如果克瑞昂的惩罚只是失去他从来都不在乎的人（参 63.1,3），那我们就得好好地反省一下神的惩罚方式了。至少，他从未用过一个满怀爱意的词语称呼死去的海蒙和欧律狄克，而且他对信使的称呼就是他刚刚对他儿子的称呼：ὦ παῖ(年轻人)（1289）。[1]

38.2. 歌队问克瑞昂，海蒙是否痛苦而悲伤地前来；而克瑞昂问海蒙，他是否狂暴而愤怒地前来；但是克瑞昂还问了另一个问题，是否无论父亲做了什么海蒙都仍然爱他。克瑞昂没有问海蒙是否尽管痛苦却仍然效忠于他。如果他对父亲发怒，那他就是反对他父亲；如果他爱父亲，那就是同意他。克瑞昂拒绝考虑爱和痛苦。但是克瑞昂期望来自他儿子的忠心，否则的话他就要遣责海蒙，因为克瑞昂鄙视任何一个把他的 φίλος（爱）置于他的国家之前的人（参 12.4）。海蒙没有回答克瑞昂的问题。他听从他的判断，但未必服从他的行动。他是克瑞昂的儿子，这并不意味着克瑞昂可以随意地对待他（参 29.3）。克瑞昂是他的向导，因为克瑞昂的判断是善好的，海蒙以此暗示，他不只是听从作为父亲的克瑞昂。海蒙知道什么是一个善好的判断。那他还需要什么人来引导他吗？海蒙还知道爱不会、也不能够影响他的判断。他是一个智慧的、胜任的判断者，而且没有私心。为了证明第一点，海蒙就必须听从被克瑞昂认为智慧的某个人——在此他是否会把特瑞西阿斯提出来呢？——为了证明第二点，他就不得不做某件违背他私心的事——例如愿意和他父亲挑选的随便哪个人结婚。她爱安提戈涅，但对此他却保持了沉默，克瑞昂和歌队都没有将这种沉默当做他无私的证据，这部分地因为，他没有做过违背自己私心的事（参 43.1）。海蒙不知道如何去论证，他只知道如何保持正确。

---

① Hermann 评论说，这个平常的称呼形式除了在此处以及埃斯库罗斯《奠酒人》653-654 之外，在其他的悲剧中都没有。对于克瑞昂来说，只有主奴关系才算数（参 479）。

第 39 节（第 639-680 行）

克瑞昂 啊，孩儿，你应当记住这句话：凡事听从父亲劝告。做父亲的总希望家里养出孝顺儿子，向父亲的仇人报仇，向父亲的朋友致敬，像父亲那样尊敬他的朋友。那些养了无用的儿子的人，你会说他们生了什么呢？只不过给自己添了苦恼，给仇人添了笑料罢了。啊，孩儿，不要贪图快乐，为一个女人而抛弃了你的理智；要知道一个和你同居的坏女人会在你怀抱中成为冷冰冰的东西。还有什么烂疮比不忠实的朋友更有害呢？你应当憎恨这女子，把她当做仇人，让她到冥土嫁给别人。既然我把她当场捉住——全城只有她一个人公开反抗——我不能欺骗人民，一定得把她处死。

让她向氏族之神宙斯呼吁吧。若是我把生来是我亲戚的人养成叛徒，那么我更会把外族的人也养成叛徒。那些能使自己的家庭保持良好秩序的，也能维持城邦的良好秩序。若是有人犯罪，违反法令，或者想对当权的人发号施令，他就得不到我的称赞。凡是城邦所任命的人，人们必须对他事事顺从，不管事情大小，公正不公正；我相信这种人不仅是好百姓，而且可以成为好领袖，会在战争的风暴中守着自己的岗位，成为一个既忠诚又勇敢的战友。

背叛是最大的祸害，它使城邦遭受毁灭，使家庭遭受破坏，使并肩作战的兵士败下阵来。只有服从才能挽救多数正直的人的性命。所以我们必须维持秩序，决不可对一个女人让步。如果我们一定会被人赶走，最好是被男人赶走，免得别人说我们连女人都不如。

39.1. [①]克瑞昂的讲话的主题是等级秩序，中心的两行所讲的，是他未能管好那些天生与他同族的人们所导致的后果。这段讲话分为三部分：父亲们和儿子们（639-654），私人的与公共的（655-667），服从与不服从（668-680）。在每个部分中，安提戈涅都成了不同的样板：坏妻子（651），不适当的私人要求（658），女人（678）。只有在第一个部分中，克瑞昂才是直接对海蒙讲话的（639-648），不过就是在那儿，他也没有使用第二人称代词，事实上，在与海蒙的整场对质中，克瑞昂只有两次用了第二人称代词，第一次是问海蒙是否无条件地效忠于他（634），最后一次

① 不接受 Seidler 对 668-671 行的位置移动，见下面的 39.3。

是宣布海蒙的话完全向着安提戈涅（748）。

39.2. 克瑞昂说，海蒙要坚持他刚才表现出来的情操，克瑞昂把这种情操解释为儿子必须把父亲的判断置于别的一切事物之前。忒拜人和安提戈涅都要服从这个规则。人们祈望他们生下来的后代——克瑞昂没有把祈望局限于儿子们——服从，让他们以恶来报复他们的父亲的敌人，并像他们的父亲那样尊敬父亲的朋友。只有符合这个目的的孩子才是有用的，否则的话这个父亲只是种下了让自己麻烦、让敌人耻笑的东西。孩子们是一种经过算计的风险，利益可以对这风险进行补偿，他们与快乐或爱没有丝毫关系。我们会感到好奇，关于儿子必须埋葬父亲的职责，克瑞昂会说些什么呢（参 Lysias 13.45; Isaeus 2.25.4）？而且，克瑞昂自己意识到了一个难题。儿子们结了婚，在他们自己的家里做了父亲（ἐν δόμοις）；他们一般来说不会呆在家里（ἐν δόμοις ἔχειν），永远服从他们的父亲。这儿子获得了他自己的 φίλοι (爱人)，他却不可能反过来要求他的父亲去尊敬他的所爱。克瑞昂因此不得不暗示，他的敌人没有好的，他的朋友没有坏的；因此，单单是基于这种算计（εἰδώς），海蒙就不能与安提戈涅结婚，除非他想给自己惹麻烦。

克瑞昂由此给出了三重论证，而这三重论证的内在联系却不是自明的。从凡事都必须服从父亲的判断这一点出发，我们就可以立即得出结论说：海蒙必须抛弃安提戈涅，因为克瑞昂说她是坏的。判断与快乐之间的对立再也不能比这更清楚了。然而，克瑞昂在前提与结论之间插入了父亲的祈求。但是为什么海蒙必须因为克瑞昂祈求他服从就服从克瑞昂呢？海蒙必须服从，因为那是克瑞昂所想要的。儿子责任的基础是父亲的快乐。但是克瑞昂只想要对海蒙有好处的东西。然而，除了对海蒙的好处就是对克瑞昂自己的好处之外，克瑞昂拿不出别的理由来说明为什么他想海蒙好。他没有说他关怀海蒙。单单是父亲的判断与纯粹的判断之间的紧张就毁了他的论证，他只能徒劳地力图通过祈求来缓解这种紧张。

39.3. 克瑞昂知道海蒙不会仅仅因为克瑞昂的命令就不喜欢安提戈涅；如果海蒙就当（ὡσεί）安提戈涅对他不好而让她走，克瑞昂就会满意了。克瑞昂并不要求海蒙完完全全地满足父亲的祈求；他不必成为父亲的拥护者。克瑞昂做的甚至比这更多。无论海蒙是服从他还是不服从他，这都没有什么差别；他要杀死安提戈涅——他在前面提到“杀”的时候都很委婉（308，489，581），要么他就让别人来说这个词（220，497，576）——因为整个城邦中只有她一个人公开反抗——他一刻也没有忘记

他隐秘的敌人（291）——他不会在城邦面前证明自己是错误的。“伦理性的与格词” πόλει 词意模糊。它要么意味着，克瑞昂由于不愿意城邦嘲笑他纵容海蒙而不肯饶过安提戈涅；要么意味着，安提戈涅的反抗威胁到了城邦的最高地位。安提戈涅可以把她的所有需要都向家神宙斯（Ζεὺς ξύναιμος ）唠叨。

但是，在克瑞昂的口里，宙斯仍是一个空洞的字眼（参 29.3）。克瑞昂只把奥林匹斯和天上的宙斯当真（184，758，1040-1041；参 37.2）。他声称，安提戈涅求助于与宙斯的亲缘关系，与她基于和他的亲缘关系而请求他原谅是一样的。克瑞昂和安提戈涅之间的自然关系，与安提戈涅和波吕涅克斯之间的所谓神圣关系并无区别。珍爱自己的自然亲属到了混乱的地步，这就必然会激化城邦中的混乱。克瑞昂暗示，如果他发现海蒙反抗，他会毫不犹豫地杀掉他。那只能是作为父亲祈求盼望的东西，现在成了统治者强制执行的权力。第 661-662 行看起来似乎只能是下列两种意思之一：或者是，能够公正地对待自己的亲人的人，也能公正地对待城邦（参《赫拉克勒斯》5.29）；或者是，能让自己的善服从城邦的善的统治者—— ἐν τοῖς οἰκείοισιν ἀνὴρ χρηστός（在家族的善人中间）——是一个公正的统治者。

然而，克瑞昂的意思可能这两者都不是。如果第 663 行的 ὅστις 与第 661 行的 ὅστις 是相同的，都意味着统治者，那么，统治者的正义在于服从城邦律法；但是由于这里的律法是克瑞昂自己的命令，克瑞昂不得不把律法换成统治者的意志，由此可以得出，统治者遵从他自己的私利。另一方面，如果第 663 行的 ὅστις 与第 661 行的 ὅστις 相同，但它的意思是臣民，那么，臣民如果服从他与其他公民一起确立起来的统治者，他就是正义的；但是这样一来，他的正义就是一种不依赖于正义的顺从；他只是让他自己的利益从属于统治者的利益。如果克瑞昂认为统治者的利益等同于臣民的利益，那么要处理好自己的亲人就很容易了。私人的不服从只是出于对个人利益的误解。但是，私人怎样才知道他自己的利益与统治者的利益一致呢？看起来好像臣民要指望自己江山轮流坐。城邦只不过是一个相互剥削的社会，其中每个公民都有机会作统治者，以补偿他在作臣民时所遭受的不义。然而克瑞昂不能这样说。顺从的臣民是高贵的统治者。他是高贵的，因为他让自己的利益从属于城邦及其律法；但城邦的律法是克瑞昂的命令。如果克瑞昂假定，公民们沉默的服从就等于是他们让自己的利益从属于城邦，那他就可以避免这个同样面对着作为统治者的他的结果。这样一来他就可能是暗示，每个人都把克

瑞昂的 τὰ ἐγγενῆ φύσει（自然权力）看做他自己的 οἰκεῖα(家事)。但这不可能是字真句实的，克瑞昂指的必定是，每个公民都在安提戈涅身上看到了他在他自己家里的统治所受到的一种威胁。每个公民都是一个父亲或潜在的父亲，他必须把他当下的或未来的统治，建立在男子的优越性之上。克瑞昂看上去是把城邦与家庭对立了起来；但在事实上他的城邦是以家庭为模型的（参 30.2）。对于不公正的统治者的服从取决于对于父亲的服从，反之则不成立。那么，第 661-662 行的意思就是："那些能使自己的家庭保持良好秩序的，也能维持城邦的良好秩序。"

然而，克瑞昂不得不承认家庭不是一个现实的模型，因为父亲不得不祈望顺从的孩子。因此，现实的家庭若要变成模范的家庭，就需要有城邦。离开了其他的父亲，任何一个父亲都不能确保子女的顺从。城邦确保了优越的男人成为真正优越的父亲。但是城邦强行要求补偿：如果家庭让自己从属于城邦，城邦就会支撑家庭的一切尊严；可是，如果家庭一旦从属于城邦，家庭就不能有完整的尊严。克瑞昂没有看到这个恶性的循环，因为他是城邦的统治者。因此，他能够让家庭从属于城邦而同时又能够维持他作为父亲的尊严。

39.4. 无论是谁，如果他一丝不苟地服从城邦统治者，那他就是一个高贵的统治者，一个好的臣民，若他在如雨的枪箭之中能坚守岗位，便是正义的好战友。只有当服从本身使他成为统治者意志的完美工具的时候，他才是一个好的臣民；也只有当他具有战斗能力时候，他才是一个正义的好 παραστάτης（战士，守卫者）；但是，只有他认识到统治者必须要求服从，他才能立刻成为高贵的统治者。服从的三重结果似乎与不服从的三重结果相配，克瑞昂把不服从看成秩序的缺乏。当他明白 πειθαρχία（服从命令）和 ἀναρχία（没有秩序）可以同时发生的时候，他就指望妇女服从男人，这种服从比孩子对父亲的服从以及妻子对丈夫的服从都要更为稳固，因为孩子对父亲的服从要依赖于父亲的祈求和城邦，妻子对丈夫的服从要依赖于判断对快乐的压制。不服从会摧毁城邦、破坏家庭、使军队在战斗中溃败。不服从的第三个结果是与服从的第三个结果相对应的，不过克瑞昂现在承认，服从的第三个结果并不能始终如一地确保胜利。不服从的第一个结果是与服从的第一、第二个结果相对应的，但是不服从的第二个结果——家庭的破坏——却没有适当的对应者，因为父亲在服从城邦统治者的时候并不放弃他自己的统治，他的儿子在服从父亲的时候也不会证明自己的统治能力，妻子服从丈夫、女人服从男人的时候也是如此。克瑞昂称赞无限制的服从，无论是谁，只要

无限制的服从，他就自动地获得了统治的权力，其结果是破坏了克瑞昂的政治统治所模仿的那个等级秩序的基础。克瑞昂明确地把统治权局限于男人（*τοῦτον τὸν ἄνδρα*），又含蓄地将这种权力局限于父亲，因而避免了这种自相矛盾。无论如何，歌队虽然认为克瑞昂说的很审慎，但是他们还是怀疑自己是否被时间骗了（681-682）。作为忠诚的老人，他们现在可能全部做了父亲，克瑞昂赋予他们统治的权力他们当然只有感到高兴（参 988）。而海蒙则不同，他当然不会很为这样一个论证所打动，这个论证许诺了他作为一个男人的统治权而又剥夺了他成为父亲的途径。

第 40 节（第 683-723 行）

海蒙　啊，父亲，诸神把理智赋予凡人，这是一切财宝中最有价值的财宝。我不能说，也不愿意说，你的话说得不对；可是别人也可能有好的意见。因此我为你观察市民所作所为，所说所非难，这是我应尽的本分。人家害怕你皱眉头，不敢说你不乐意听的话；我倒能背地里听见那些话，听见市民为这女子而悲叹，他们说："她做了最光荣的事，在所有的女人中，只有她最不应当这样最悲惨地死去！当她哥哥躺在血泊里没有埋葬的时候，她不让他被吃生肉的狗或猛兽吞食；她这人还不该享受黄金似的光荣吗？"这就是那些悄悄传播的秘密话。

啊，父亲，没有一种财宝在我看来比你的幸福更可贵。真的，对于儿女，幸福的父亲的名誉不是最大的光荣吗？对于父亲，儿女的名誉不也是一样吗？你不要老抱着这惟一的想法，认为只有你的话对，别人的话不对，想得对，别人都不行，可是把他们揭开来一看，里面全是空。

一个人即使很聪明，再懂得许多别的道理，放弃自己的成见，也不算可耻啊。试看那洪水边的树木怎样低头，保全了枝儿；至于那些抗拒的树木却连根带枝都毁了。把船上的帆脚索拉紧不肯放松的人，把船也弄翻了，到后来，浆手们的凳子翻过来底朝天，船就那样航行。

请你息怒，放温和一点吧！如果我，一个很年轻的人，也能贡献什么意见的话，我就说一个人最好天然赋有绝顶的聪明；要不然——因为往往不是那么回事——就听听聪明的劝告也是好的啊。

40.1. 海蒙讲话的主题是智慧，讲话的中心是两个平行句。第一句说，父亲的成功是海蒙最为珍贵的财产，第二句问，对孩子而言，还有什么

比他父亲的光荣更大的快乐，或者对父亲而言，还有什么比他孩子的光荣更大的快乐？海蒙的讲话以三句格言为中心，每一句依次针对着克瑞昂讲话的三个部分。克瑞昂要求儿子把父亲的判断置于一切之先，对此，海蒙回答说，判断并不属于作为父亲的父亲（683-684）；克瑞昂宣称，能处理好自己事务的人，在城邦中是公正的，对此，海蒙回答说，把自己的理解看得最高的人，不学无术（708-709）；克瑞昂赞扬无限的服从，对此，海蒙回答说，服从只是次好的东西（720-723）。海蒙把对克瑞昂意见的三重反驳与对克瑞昂本人的三重攻击结合在一起：他的无知（688-691），他的骄傲（705-706），他的顽固不化（711，718）。海蒙的整个讲话自始至终都是针对克瑞昂的。第二人称代词和所有格的形容词在这里出现了七次，在后面的对话中，这些词又出现了七次（参 39.1）。

40.2. 克瑞昂从父亲判断的优越性开始，以男人的优越性结尾；海蒙从诸神赋予（φύουσιν）人的最高财富（κτημάτων；参 1050，fr.210,36P）——理智（φρένες）开始，而在结尾，他把最高的等级归于那些天生（φῦναι）具有整全知识（ἐπιστήμη）的人。海蒙不能，也不指望能否定克瑞昂所说话的正确性。他的这种无能似乎来自诸神对智慧的不均等分配，也同样来自于他自己对父亲的孝敬，但是他的这种无能没有阻止他向克瑞昂报告别人的批评。克瑞昂在普通公民（δημότης）中间激起了恐慌，但是，海蒙要想抵消自己的不快，不仅要担当信使的角色（参 277），也要依靠他父亲的慈爱。但是海蒙给自己委派的这个办不到的任务，抹去了他的自甘淡泊本可以让他得到的任何好处。他现在必须证明普通的忒拜人是智慧的人。海蒙还面临另一个难题。克瑞昂不需要海蒙就知道城邦在反对他，他以对此不屑一顾为自己的最大的功绩（178-181）。他既非不知道敌人的窃窃私语（290-291），也非不知道对他统治的暗中违抗（655）。海蒙从克瑞昂讲话的正确性（ὀρθῶς）转而谈论一种相反见解的道德美（καλῶς），想以此绕过第一个难题(参 706-723)。他又诉诸克瑞昂自己对名声的关心，想以此绕过第二个难题。克瑞昂有两次透露了这种对名誉的关心：他讲到了一个父亲的敌人的耻笑（647），他拒绝被称为连女人都不如的人（680）。海蒙以一种独特的方式利用了这种关心。他把克瑞昂的好运与克瑞昂的光荣完全等同起来，他还强调，自己珍爱前者，并为后者高兴。海蒙在诉诸克瑞昂的光荣之时，也援引安提戈涅的光荣，这看似荒谬；但实际上，他是以城邦的力量拐弯抹角地威胁克瑞昂。如果城邦遵照现在还隐秘的意见（ἐρεμνὴ φάτις）行事，克瑞昂就会失去一切，只要城邦公开承认这种意见，安提戈涅就可以获得她应得的金色的荣耀（χρυσῆς τιμῆς）。因此，

海蒙把克瑞昂的好运和名望，算做他自己的财富和快乐，以此表明他不会为克瑞昂的垮台而高兴。但他又说，孩子的荣耀是父亲的最大快乐。他是想到了他的兄弟墨伽柔斯（参 38.1）吗？或是在含沙射影地说，克瑞昂可以通过海蒙而享用安提戈涅的光荣？不管怎样，海蒙试图用他那最珍贵的财富——克瑞昂的好运，把作为人的最高财富的智慧与公共意见结合在一起。由于自己缺乏智慧，海蒙就必须把能属于他的东西奉为最高；克瑞昂只有遵守公共意见，他的成功才会发扬光大并由此成为海蒙的成功，而克瑞昂对公共意见的了解要靠他忠心的儿子。正是海蒙对克瑞昂的关心缓解了公共意见与智慧之间的紧张（参 39.2）。

40.3. 在城邦看来，安提戈涅最光荣的行为——城邦没有说 *ἀπ' ἔργων εὐσεβεστάτων*（最虔敬的行为）——在于埋葬她那在血腥杀戮（*ἐν φοναῖς*）中倒下的兄弟，她不让他被贪婪的群狗或任何鸟儿糟蹋（*ὀλέσθαι*）（参 1314）。城邦没有说波吕涅克斯死于战斗（*ἐν μάχῃ*）；诚然，城邦在讲到他的死的时候，比提到他被野兽吞吃的危险时委婉得多（参 1018，1029）。因此，一如歌队劝说自己的那样（150-151），城邦宁愿忘记波吕涅克斯所投身的这场战争，及这场战争的性质。因此，城邦和海蒙都没有说，安提戈涅的光荣在于她违背了克瑞昂的命令。甚至在克瑞昂听不到的情况下，城邦的讲话也是隐晦的。它说起话来，就好像安提戈涅之所以杰出，是由于处理了兄弟的尸体而不是由于成就了神圣的律法。城邦既没有提到神圣的律法，也没有提到安提戈涅的虔敬。它把安提戈涅的行为解释成是想要阻止群狗和群鸟糟蹋波吕涅克斯。[①]安提戈涅救了她的兄弟，没有人说她救了一具尸体：*νέκυς*和 *νεκρός* 都没有出现在 515 至 818 行之间。[②]然而，克瑞昂刚刚说到过服从所拯救的许多身体（*σώματα*）（676）。城邦从军事的角度来理解安提戈涅。城邦尽可能地把安提戈涅的行为，比做像特勒斯那样的胜利（参 36.3）。忒拜人看待安提

---

① 关于城邦言辞的不精确，见 A. B. Drachmann, *Hermes* 1908, 69。城邦（或安提戈涅）误解了克瑞昂反常地召集歌队的原因，城邦言辞的不精确与这种的误解属于同类。参：注 7。

② 这两个词的缺失似乎是与雅典人的讲话一致的：修昔底德（与希罗多德不同）笔下没有哪一个讲话的人曾用过 *νεκρός*。当苏格拉底提到在 Arginousae 海战中将军们没有找到的那些沉船尸体时，他说 *τοὺς ἐκ τῆς ναυμαχίας*（柏拉图《苏格拉底的申辩》32b3）；Lysias 5.36 也与此类似。当演说家用 *νεκρός* 一词时，它几乎千篇一律地指埋葬在 Marathon 的死人。就我所知，在三世纪之前，希腊文的诗体铭文中都没有用过 *νεκρός* 或 *νέκυς*；见 W. Peek, *Griechische Grabgedichte*, number 129,195,220。Peek 说，“死”这个词（P. 37）的委婉用法不断增强，这个说法本应修改。

戈涅不同于阿尔戈斯人看待克里欧比斯和比顿。克瑞昂已经下令，波吕涅克斯的身体（*δέμας*）不得被埋葬，以便让城邦的人看到群鸟、群狗吞吃羞辱它（参 4.6）。然而城邦自己却说起了这个被吞吃和毁灭的兄弟。安提戈涅将要卑贱地死去（*κάκιστα φθίνει*）；波吕涅克斯遭受的可能更多，那就是失去了自我。特瑞西阿斯可以谈到波吕涅克斯惩罚的不圣洁的结果，并由此谈论到神圣律法的神圣理由（参 52）；他还可以谈到波吕涅克斯惩罚的卑劣（1029-1030）；但是城邦对这一切一无所知。被吞吃自身构成了城邦对得不到埋葬这一事实的全部意义的理解。人被非人吞食了，完全成了兽，我们可以说，这就是原始的恐惧（参 1081）。[①]人对神的需要由之产生的那种要义，它的一部分是否就是这种恐惧呢？或者说，是否诸神在把人性送给了人之后，通过律法要求人对得起这种礼物呢？安提戈涅自己似乎指向两种答案的真谛（参 28.1）。

40.4. 在谈了城邦的隐患之后，海蒙紧接着又作了一个似乎与城邦毫无关系的论证。他让智慧让位于公共意见，结果是又让公共意见让位于温顺。无论城邦怎么样，也无论是什么问题，克瑞昂自己（*ἐν σαυτῷ*）都必须更为随机应变。歌队，而不是安提戈涅，应当是他的榜样。现在海蒙出于自己的目的采用了克瑞昂的两句评论。克瑞昂所说的只有在从政考验中才能知道的一个人的 *ψυχή*(灵魂)，*φρόνημα*（气质）和 *γνώμη*（判断力）（参 12.4），在海蒙这里成了 *φρονεῖν*（感觉）、*γλῶσσα*（说话）和 *ψυχή*（智力）；克瑞昂用两个比喻——回火过度的铁以及烈马——说明安提戈涅的性格以及他对待她的方式（参 29.2），在海蒙这里，与这两个比喻相对应的，是冬洪中的树和过紧地拉着帆脚索的船员。然而，海蒙的三个词并未与克瑞昂的三个词准确地对应，它更像第一合唱歌中的三个词 *φθέγμα*（说话），*φρόνημα*（思想）和 *ἀστυνόμοι ὀργαί*（教化）（参 22.11）。由于海蒙不得不攻击克瑞昂的骄傲——即他维护自己所最挚爱东西（*ψυχή*）时的无畏的决心（*φρόνημα*）——并且论证（*γνώμη*）的问题也因此无关紧要，海蒙说克瑞昂的决心是虚荣的，他的论证是华而不实的，他的挚爱是空洞的。克瑞昂在统治者与非统治者之间所作的区分是虚假的。在统治者身上已经显现出来的必然也同样潜伏在其余的每个人身上。统治者的律法（参 191）必须是城邦每时每刻隐藏的意见。海蒙谈到了人民，后来又谈到了诸神，但是他从未谈到城邦的律法（参

① 参： Moschion fr. 6,30-3 N: *κἀκ τοῦδε τοὺς θανόντας ὥρισεν νόμος / τύμβοις καλύπτειν κἀπιμοιρᾶσθαι κόνιν / νεκροίς ἀθάπτοις, μηδ᾽ ἐν ὀφθαλμοῖς ἐᾶν / τῆς πρόσθε θοίνης μνημόνευμα δυσσεβοῦς.*

52.3）。在神圣的律法与人民的意见（海蒙沉默地把它比做咆哮的江海不可阻挡的力量，参《赫拉克勒斯》 3.81.2）之间，没有别的东西能指引统治者。统治者的温顺只在于做任何拯救自己亲人的事。海蒙由此表现了他对克瑞昂的关怀：他没有进行一种徒劳但有可能的高贵抵抗，而是要克瑞昂自我保存（好自为之）。克瑞昂的强烈意志只是一种气势汹汹，它掩盖着对自身安全的担心。他是一个典型的僭主，按照修昔底德的说法，是一个不愿冒险的人（1.17）。正是由于这个原因，海蒙对神圣律法如此长时间地保持沉默，因为他不知道对它的违背是否会导致惩罚。

40.5. 在克瑞昂看来，安提戈涅是笨拙的技艺和（或）无技艺的自然；在海蒙看来，虽然克瑞昂也冒着变得像安提戈涅那样的风险，他也不必像连根拔起的树或溺水的笨拙的海员。他可以收敛他的本性（ἦθος）[①]或者提高他的技艺。他可以服从那些不可抗拒的东西（τὸ μὴ τείνειν ἄγαν），或者接受他人的意见（τὸ μανθάνειν πολλά）。这两者是相同的，因为他人的意见就是不可抗拒的东西。然而，克瑞昂可以反对说，只知道一些意见（φάτις）是没有意义的，屈从于这些意见是卑贱的。因此海蒙不得不更进一步。最好的事是天生智慧，但由于这种事很少有，因此能向那些能言善辩者学习，也是同样高贵的。"能言善辩"要么是天生智慧的结果，要么是由于听取了另一些能言善辩者的话。海蒙不能说，除了克瑞昂之外的每一个忒拜人都是天生智慧（参柏拉图《苏格拉底的申辩》24d3-35a11），因此他暗示，人们的智慧是从别人那里学到的，这些别人要么必定是他们的超人的祖先，要么必定是诸神自己。海蒙遵从他父亲的智慧，只是为了树立起他父亲的父辈们的智慧。安提戈涅诉求于诸神的不成文法，而海蒙在此则亮出了这个诉求的智术化的版本（sophisticated）（参 27.2）。这些人生活在这个城邦的 φάτις（传言）之中，而这些传言继承了诸神在很早以前就给予人类的智慧。海蒙因此可以把安提戈涅在痛苦中预见到的违背神法者所受的神的惩罚替换成人民的惩罚，这种人民的惩罚正威胁着要消灭克瑞昂。

第 41 节（第 724-727 行）

歌队长　啊，主上，如果他说得很中肯，你就应当听他的话；（向海蒙）你

---

① ἦθος，性格、脾气。——译者注

也应当听你父亲的话；因为双方都说得有理。

克瑞昂 我们这么大年纪，还由他这依据自然尚年轻的人来教我们变聪明一点吗？

41.1. 现在，歌队说了全剧中惟一一句嘲弄的话。他们建议克瑞昂听取海蒙的话，又建议海蒙听取克瑞昂的话，“因为双方都说得不赖”。歌队表明了他们的智慧只是对智慧的一种模仿。他们建议这个为了统治者的父亲般的权威而作论证的克瑞昂，与那个为了城邦声音的神圣权威而作论证的海蒙相妥协。然而，父辈不是祖先。他们一旦死了才开始成为祖先（参《俄狄浦斯王》 987）。[1] 这样一个转变只有通过葬礼才能完成，葬礼宣布这个父亲不是腐烂的尸体，他不会消亡（参 40.3）。现在克瑞昂谈到了作为赐予生命者（*φύσαντες*）的父辈，他们祈求孩子（*γονάς*）孝顺，海蒙则谈到赐予了智慧（*φύουσιν φρένας*）的诸神。为了赋予父母以智慧的权威，第一件必要的事，就是要把他们看成是无性别的存在，就是说，他们不可能是性欲望的对象。对于乱伦的禁忌就体现了这种尊敬。[2]它与埋葬父母，禁止看到他们裸体的样子是同一回事（参 16.2）。安提戈涅埋葬兄弟只是点出了这个问题，而正是父亲和儿子之间的这场对质把这个问题变得明明白白。

41.2. 克瑞昂问歌队，“我们老人”（*οἱ τηλικοίδε*）——也许他指的既是歌队也是他自己（参 39.4）——是否应当受到像海蒙这样依据自然（*τὴν φύσιν*）尚年轻的人的教训。他没有在“我们”后面也加上“依据自然已经是老人”这几个字，因为依据自然，年老和腐朽之间的联系与年老和智慧之间的联系同样紧密。在自然年老之外还得有某种东西使他们变成受尊敬的父辈。但是克瑞昂只是把父辈看成赐予生命者；而父辈们也只能是赐予生命者，除非他们仿效祖先的榜样，而只有当克瑞昂放弃自己的立场时，他才会做到这一点（参 1113-1114）。他对自己利益的设想太狭隘了，以至于不能够长久地把自己与祖宗结合在一起。一旦与安提戈涅的对话完毕，他就从未再次以祖国的名义反对波吕涅克斯。

第 42 节（第 728-765 行）

海 蒙 不是教你做不正当的事，尽管我年轻，你也应当注意我的行为，

① 参：柏拉图 《礼法》 717d7-e1。

② 参：Thomas: *Summa contra gentiles* III. 124。

不应当只注意我的年龄。

克瑞昂 你尊重犯法的人，那也算好的行为吗？

海 蒙 我并不劝人尊重坏人。

克瑞昂 这女子不是害了坏人的传染病吗？

海 蒙 忒拜全城的人都否认。

克瑞昂 难道要城邦来告诉我该下什么命令吗？

海 蒙 你看你说这话，不就像个很年轻的人吗？

克瑞昂 难道我应当按照别人的意思，而不按照自己的意思治理这国土吗？

海 蒙 只属于一个人的城邦不算城邦。

克瑞昂 不是习惯上认为城邦是属于统治者的吗？

海 蒙 你可以独自在一片空土地上做一个好统治者。

克瑞昂 这孩子好像成为那个女人的盟友了。

海 蒙 不，除非你就是那女人；实际上，我所关心的是你。

克瑞昂 坏透了的东西，你竟和父亲争吵起来了！

海 蒙 只因为我看见你犯了过错，做事不公正。

克瑞昂 我尊重我的王权也算犯了过错吗？

海 蒙 你践踏了诸神的权利，不就算尊重你的王权。

克瑞昂 啊，下贱东西，你是那女人的追随者。

海 蒙 可是你决不会发现我是可耻的人。

克瑞昂 你这些话都是为了她的利益而说的。

海 蒙 是为了你我和下界神祇的利益而说的。

克瑞昂 你决不能趁她还活着的时候，同她结婚。

海 蒙 那么她是死定了；可是她这一死，会害死另一个人。

克瑞昂 你胆敢恐吓我吗？

海 蒙 我反对你这不聪明的决定，算得什么恐吓呢？

克瑞昂 你自己不聪明，反来教训我，你要后悔的。

海 蒙 你是我父亲，我不能说你不聪明。

克瑞昂 你是伺候女子的人，不必奉承我。

海 蒙 你只是想说，不想听啊。

克瑞昂 真的吗？我凭奥林波斯起誓，你不能尽骂我而不受惩罚。

(向二仆人)快把那可恨的东西押出来，让她立刻当着她未婚夫，死在他的面前，他的身旁。

海 蒙 不，别以为她会死在我的身旁；你再也不能亲眼看见我的脸面了，只好向那些愿意忍受的朋友发你的脾气！

42.1. 海蒙与克瑞昂之间的对话分为三个部分，每个部分克瑞昂都力图迫使海蒙投降，第一部分是通过论证（728-739），第二部分是通过辱骂（740-749，756），最后是通过威胁，海蒙最后分别予以回答（757，754-755，750-753，758-765）。[①]对话的主题是尊敬与挚爱，或者也许最好是说，是尊荣与爱：人所敬仰的和人所关怀的（参 12.7）。

在歌队能够回答克瑞昂的问题之前，海蒙打断他们，开始了与克瑞昂的对话。他对歌队的不敬为他拒绝遵从克瑞昂、拒绝承认他的年轻是短处作好了准备（参 719-720）。他说，他的教训不是不公正的，克瑞昂不应该审查时间使他成了什么，而应该审查他本人做了什么。[②]克瑞昂问他，是否海蒙对不守法律者的敬重是某种值得骄傲的事。海蒙的意思也许是：让父亲警惕城邦的情绪——这种情绪可以送掉克瑞昂的命——表示他忠于父亲的幸福。然而克瑞昂却宁愿忽略自己的私利，而以自己所作所为的功绩为自己辩护。海蒙没有直接回答克瑞昂，而是否认安提戈涅不守律法，他甚至否认他会强求别人表现出对坏人的敬重。[③]他暗示，好公民未必是好的人。

克瑞昂接着问了一个模棱两可的问题。他的意思既可以指安提戈涅是个坏人，也可以指安提戈涅敬重坏人波吕涅克斯。如果他的意思是后者，那么海蒙的回答就会令人吃惊：所有的忒拜人现在都认为埃特奥克勒斯错了。如果他的意思是前者，那么克瑞昂为了判定安提戈涅的不服从，丢下了波吕涅克斯的罪过，也不管这种不服从是冒犯了城邦还是冒犯了他的骄傲。他对于波吕涅克斯的长久沉默表明了他已经为了好（善）而放弃了任何政治的正当性。但是我们不能忘记，正是克瑞昂把他的问题以及海蒙的回答解释成单单与安提戈涅有关。海蒙的回答仍可以意味

---

① 这几行似乎有必要做一些调整；我接受 Enger 的 756-757 的互换，以及 Pallis 的 750-753 的互换。我理解的顺序是这样的：克瑞昂责骂海蒙试图否认他对安提戈涅是全心全意的（756）；海蒙问克瑞昂是单单辱骂他呢，还是听他分辩（757）；克瑞昂说不聪明的海蒙会为试图教训他而后悔的（754）；海蒙说克瑞昂一定是疯了（755，参 765）；克瑞昂威胁而海蒙进行了反威胁，他说他的威胁对于象克瑞昂这样没有理解力的人来说不能算是威胁，也就是说，克瑞昂不知道海蒙的威胁是他为了让克瑞昂清醒过来的最后一次努力（750-753）。如果这几行不作这样的重新调整，那么第 757 行就必须作为一个陈述句来解读（参 J. H. Kells, *CR* 1961, 191-192），但是这样一来海蒙的威胁还是位置不对。

② 我就是这样来理解 *τἄργα* 这个难懂的词的。Jebb 把它解释成“功绩”，这可以得到柏拉图 Chrm. 163b1-c4 的支持，其中说赫西奥得把 *ἔργα* 局限于做得高贵而又有益处的事；参：*Iliad* IX. 319-320; 色诺芬《回忆录》1.2.56-57。

③ 参：J. D. Denniston, *CR* 1936, 115-116。

着，克瑞昂的敌人现在已经赢得了整个城邦。海蒙在语言中用明喻掩盖的威胁，如果牵涉到否定克瑞昂这位“将军”所赢得的这场战争的话，那就越发险恶了。歌队在庆祝忒拜人的胜利的时候，没有人赞美埃特奥克勒斯或指责波吕涅克斯（参 116-117）。由克瑞昂引起但又努力阻止的事现在可能已经发生了：埋葬的政治化（参 13.2）。

不管怎样，海蒙的回答已经接近于他的嘲笑：“你可以在一片空土地上做一个好统治者。”他的回答与城邦对于波吕涅克斯的认可以及它对于安提戈涅的认可是一致的。他威胁说，安提戈涅的死会摧毁某个人，他这个威胁甚至也可以是对于革命的进一步警告（751）。克瑞昂现在问，是否城邦要告诉他应该下什么命令。海蒙把它当成是一个愚蠢的问题，但是克瑞昂解释说，作一个统治者意味着不执行另一个统治者的命令：“不是习惯上认为（νομίζεται）城邦是属于统治者的吗？”海蒙回答说，如果城邦只属于一个人，那就没有城邦。克瑞昂作为统治者必须只执行城邦所说的话。如果海蒙的意思不只是说克瑞昂必须从公共的意见来理解他的处境，那么他肯定还暗示，克瑞昂必须尊重（εὐσεβεῖν）公共意见，因为人民永远不是坏的。克瑞昂认为城邦本身是好的（参 19.4），但是他没有得出结论说它的公民必定是好的。他假设城邦是某种不同于它的人民的东西（参 666）。[①]他转向歌队说，海蒙似乎是安提戈涅的同盟者，歌队能证明，海蒙所说的 ὁμόπτολις λεώς (整个城邦)夸大了城邦的一致性。

歌队是由富人组成的（843），安提戈涅和特瑞西阿斯都称呼他们为忒拜的统治者们（940，988）。他们不是 δημόται（臣民），像海蒙所说的那样害怕当面告诉克瑞昂他们的想法(690-691)。歌队代表伊斯墨涅进行干预，而克瑞昂令人愉快地接受了他们的纠正（770-771）；后来，当他们听了特瑞西阿斯的话以后，也毫不犹豫地给克瑞昂提建议，克瑞昂又遵从了（1099）。克瑞昂依赖城邦的分裂倾向，而又拒绝它（参 12.3），这使得公民如此地不可能成为敬重的对象。海蒙力图给予公共意见以尊严，却使自己的论辩彻底失败。

42.2. 海蒙为安提戈涅辩护最薄弱的部分就是安提戈涅本人；他到现在为止都还不敢在她自己所选的立场上来公然为她辩护；他对她的尊敬似乎完全以公众的意见为基础。克瑞昂因此试图促使海蒙承认他对安提戈涅的恭顺。海蒙所说的尊敬和敬畏，掩藏了他所关心的真正目的。海蒙在进场的时候宣称自己完全属于克瑞昂（635）；而且现在他又几乎说

---

① 参：L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, 94。

克瑞昂是他惟一关心的人。他没有说他关心城邦。对城邦意见的敬畏并不意味着对其利益的忠诚。墨伽柔斯的道路不是海蒙的道路。

当克瑞昂说他的讲话完全是为了安提戈涅时，海蒙回答说，这也是克瑞昂、海蒙本人以及下界神灵的利益。他没有说 *καί σοῦ γε κἀμοῦ καί πόλεως τῆς συμπάσης*［为了你我和整个城邦］（参 36.2）。诸神忽然替代了城邦。克瑞昂说海蒙坏透了，把他对克瑞昂的关心从他对他父亲的尊敬中分离出来。公正必须以诸神、而非以意见为基础。海蒙的回答是，克瑞昂是不正义的。他最后表明，他决不承认克瑞昂的话是正确的，而克瑞昂讲话中的一个意思是说，必须遵从统治者（父亲），哪怕他不正义。克瑞昂现在想知道，他只不过是在确立他的职权所应得的尊敬，这怎么会是不正义？海蒙回答说，如果他践踏了诸神的荣誉，他就不能尊重他的职权。统治者并非民主地执行人民的愿望；是诸神告诉统治者应当下什么命令。这样一来，统治者确实是在他人的指导下从政的；但是这里的他人是诸神，而不是城邦。正义必须建立在诸神、而非意见的基础上，哪怕这意见是多么地一致（参 369）。海蒙极力避免的事情最终还是发生了：他已经被迫采取了安提戈涅的立场。克瑞昂是胜利者："败坏的性格（ἦθος），比女人还下贱。"克瑞昂似乎把虔敬与女人气等同起来了。[①]他对海蒙的最大侮辱刚好与海蒙对诸神的诉求合而为一。我们感到疑惑，他老是念叨女人安提戈涅，这是否就是他对安提戈涅关于神圣律法的论证的回答方式。在他的简单理解之中，男人和女人可能反映了奥林匹斯诸神和幽冥诸神之间的区别（参 37.2, 39.2）。

42.3. 城邦的意见与下界神灵的要求合而为一，这自然就会产生这样的问题，即城邦与冥府之间是否有某种共同的东西。埃斯库罗斯的《阿伽门农》中有一个段落点出了得到答案的方法。那个来自军中的信使，在其讲话的开头召唤"阿尔戈斯国土父亲般的大地"；他接着说，在他所有破碎了的希望之中，他只抓住了一个，就是"当我死的时候，在最亲爱的坟墓中有一席之地"（503-507）。专门保护这个信使的是赫耳墨斯（Hermes）(514-515)，他是"天上地下最伟大的信使"（《奠酒人》164），这个卫兵决不会说他向往回到他的父母、妻子或者孩子们那里去；他对自己东西的渴望并非梅内莱厄斯那种私人性的渴望（参 414-419）；除了军队未来的光荣，他也不会指望任何其他的安慰（567-581）。当歌队向他致意时，他说他现在不再拒绝死亡，以此重申他回归的快乐，

① 参：L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, 233-234。

(539)。[1]单单是他死在故土的意愿，就体现了他对祖国的爱。歌队把他对祖国的爱变成个人化的东西（540-545），从而把他的话解释成：现在的处境是如此难以忍受，以至于他们也欢迎死亡（550）。但是这并没有影响信使原来的说法。爱国主义达到了与私人欲望同样强烈的程度，但达到这种等同并不在于为祖国而死的愿望，而是在于葬身故土的愿望。

这样看来，与其说海蒙以下界神灵取代了城邦，不如说他下意识地将冥府认做了城邦的核心。海蒙讲话的含义已经让我们怀疑，忒拜人仍旧认为波吕涅克斯是不正义的，他们也没有否认埃特奥克勒斯，但即便如此，安戈涅对死亡的爱使一切对来自生育的家庭的依恋都化为乌有，这种爱意味着：正是安提戈涅本人代表了城邦与冥府之间的纽带。安提戈涅不得不在冥府重建她的家庭，以清洗她的家庭乱伦的特征（参 27.5）。但是，没有爱若斯的家庭就是城邦，因为本身与爱若斯无关的兄弟情谊是公民彼此之间所有可能达到的最高层次的情谊。[2]克瑞昂误以为，在他灵魂的律法与他的命令之间（192）、在爱国主义与禁止埋葬波吕涅克斯之间，有“兄弟般”的联系，但在事实上，“兄弟般的”联系应当是公民之间的联系，克瑞昂对此却从未提及公民（参 30.2）。安提戈涅对战争、对波吕涅克斯的罪、对她兄弟之间的互相残杀所保持的沉默，由此带上了一种更深的意义。她排除一切其他顾虑，只关心她的兄弟还躺在那里没有收葬，城邦相信这一点应得到黄金般的荣誉——这种关心与她对她两个互相作对的兄弟（523）无偏袒的自然之爱结合在一起，她便成了城邦希望自己所是的那个城邦的化身。但是，正如安提戈涅表明而由克瑞昂所确认的那样（参 31.1），城邦所向往的只有在冥府之中才有可能，只有在冥府中，这种兄弟般的联系才能独立于其来源、独立于被联系起来的事物的本性，作为纯粹的兄弟联系建立起来。克瑞昂说， *κάτω νυν ἐλθοῦσ', εἰ φιλητέον φίλει κείνους*（那么你就到冥府去，你要爱就去爱他们吧，524-525），把城邦的希望连同安提戈涅一起埋葬了（参 46.8）。

42.4. 海蒙并不仅仅承认他也是在为安提戈涅辩护；他对克瑞昂的威胁，证明他对安提戈涅关切至深。如果这就是克瑞昂想要他说出来的，那他其实已经间接地承认了这一点，因为不能把他的威胁单单理解成为

---

① 他确切的用词现在已经无法恢复了；参 Fraenkel, *ad loc*。

② 参：柏拉图《美涅克塞努篇》［*Menex.* 237b6-c3］：*αὐτόχθονας καὶ τῷ ὄντι ἐν πατρίδι οἰκοῦντας καὶ ζῶντας καὶ τρεφομένους οὐχ ὑπὸ μητρυιᾶς ὡς οἱ ἄλλοι, ἀλλ' ὑπὸ μητρὸς τῆς χώρας ἐν ᾗ ᾤκουν, καὶ νῦν κεῖσθαι τελευτήσαντας ἐν οἰκείοις τόποις τῆς τεκούσης καὶ θρεψάσης καὶ ὑποδεξαμένης;* 239al: *μιᾶς μητρὸςς πάντες ἀδελφοὶ φύντες*。

让克瑞昂清醒过来所作的最后努力。尽管克瑞昂只是出于憎恶和残酷想让海蒙眼看着安提戈涅死去，但是海蒙威胁要自杀，则远远不只是出于憎恶。他爱他的父亲，并认为克瑞昂也爱他；而克瑞昂将再也不能亲眼看到他的头颅，这令海蒙痛苦（参 1.1）。我们因此可以推测，海蒙在没有神明的许可（参 40.4）、不确定城邦会不会践行它的意见的情况下，担负起了惩罚克瑞昂的责任。但假如是伊斯墨涅埋葬了波吕涅克斯，那他会这样做吗？他对无辜的伊斯墨涅保持沉默，但城邦的沉默并不能为他的沉默开脱，就是他的这种沉默害了他。如果他是如此在乎下界诸神，那他本可以威胁着要去重犯安提戈涅的神圣罪业。但是实情是，没有了安提戈涅，他就无法活下去，就像伊斯墨涅说没有安提戈涅她就无法活下去一样。伊斯墨涅的抗议紧随着海蒙的沉默，这只是突出了 *φιλία*（友爱）和 *ἔρως*（欲爱）之间的区别。海蒙以作为城邦的代言人开始，继而成了诸神的代言人，最后以对安提戈涅至死不渝的珍爱而结束。

第 43 节（第 766-780 行）

歌队长 啊，主上，这人气冲冲地走了，他这样年轻的人受了刺激，是很凶恶的。

克瑞昂 随便他怎么样，随便他想做什么凡人所没有做过的事；总之，他决不能使这两个女孩子免于死亡。

歌队长 你要把她们姐妹都处死吗？

克瑞昂 这句话问得好；那没有参加这罪行的人不被处死。

歌队长 你想把那另一个怎样处死呢？

克瑞昂 我要把她带到没有人迹的地方，把她活活关在石窟里，给她一点点吃食，只够我们赎罪之用，使整个城邦避免污染。她在那里可以祈求哈得斯，她所崇奉的惟一的神明，不至于死去；但也许到那时候，虽然为时已晚，她会知道，向死者致敬是白费功夫。

43.1. 歌队警告克瑞昂，像海蒙这样年轻的痛苦心灵，对它的主人而言是沉重的负担。克瑞昂不接受警告；思索自杀不是凡人的事情，更不用说自杀本身了。他忘记了伊奥卡斯特（参 8.3）。为了金钱的利益而冒死的危险，这克瑞昂能理解（221-222），但是由于痛苦而死，这对他来说就不可思议了（参 27.2）。海蒙绝不会真的实施他的威胁，就像安提戈

涅与伊斯墨涅不可能毫不退缩地面对死亡那样（580-581），因此，克瑞昂没有改变杀死这两个女孩儿的决心。不过，歌队轻而易举地挽救了伊斯墨涅（参 34.1），而克瑞昂也决定放弃对安提戈涅实施公开的死刑（参 30.2）。海蒙似乎已经让他相信，人民是不会用石头砸死安提戈涅的；但是他猜测，如果他在偏僻之地杀死安提戈涅，人民就不会干预，这样一来，就不需要人动手对付她。他放走伊斯墨涅，是由于她没有接触过波吕涅克斯的的尸体，与此类似，他也不让城邦接触安提戈涅。如果他谨小慎微地防止城邦受污染，整个城邦就可以保持清白（参 13.2）。我们不知道，安提戈涅的死刑在形式上的洁净能否安抚城邦。如果克瑞昂真正地遵循虔敬的要求，城邦是否会忘记安提戈涅死刑的不义［而不义只有海蒙提到过（728，753）］？无论如何，歌队并没有反对。也许他们把这死刑理解成是 ἀστυνόμοι ὀργαί（教化）的一个范例，这种教化虽然在道德上是中立的，但它却是人之 δεινότης（技艺）的光荣之一（参 22.10）。

43.2. 克瑞昂说，安提戈涅向哈德斯祈求生命是不能够实现的，因为哈德斯不像其他的神灵能够给予或收回一个恩典。如果哈德斯真的起作用的话，他决不能够作出他的反面。敬拜哈德斯或敬拜属于哈德斯的东西是徒劳的，他不会给予回报。安提戈涅的惩罚将要给她的教训是，她的惩罚就是她所敬拜的东西。杀死安提戈涅是对安提戈涅的教育（参 30.1）。这一点冒犯了克瑞昂——他怀着市井之见，认为一切恩典都是 χάρις［互惠的］（参 4.7）。但是，正是这一点揭示给我们，安提戈涅是完美的敬拜者。她的敬畏是无私的，因为她所敬拜的这位神灵不能够给她回报。在克瑞昂看来，正是这种极度的纯洁将会成为她过重的负担（参 29.2）。如果她本人相信她的虔敬会有回报，那么对克瑞昂而言，这只能证明她疯了，只要很小的一点力气就可以摧毁她。

第 44 节（第 781-801 行）

歌队 （首节）埃罗斯啊，你从没有吃过败仗，埃罗斯啊，你浪费了多少钱财，你在少女温柔的脸上守夜，你飘过大海，飘到荒野人家；没有一位天神，也没有一个朝生暮死的凡人躲得过你；谁碰上你，谁就会疯狂。

（次节）你把正直的人的心引到不正直的路上，使他们遭受毁灭；这亲属间的争吵是你挑起来的；那美丽的新娘眼中发出鲜明热情获得了胜利；埃罗斯啊，连那些伟大的神律都被你压倒了，那不可抵抗的女神阿

佛罗狄忒也在嘲笑神律。

44.1. 老人们的歌队唱颂爱若斯。他们第一次在抒情诗中使用了第二人称代词。①在进场曲中，他们向金色白天的眼睛致辞（103），在第二合唱歌中他们向宙斯致辞（609），但是在两处用的都是呼格以及第二人称的动词。在进场曲中，他们劝他们自己以及其他忒拜人整夜地跳舞拜访所有神灵的庙宇（150-154）；在第一合唱歌中，他们希望罪犯不是他们自己家的人（372）；在第二合唱歌中，他们说他们所看到的降临在拉布达科斯家的无尽的忧患（594）。但是这首献给爱若斯的歌虽然不断地重复说"你"，却几乎完全是非人格化的。若不是这个指示性的 τόδε（793），我们完全可以把它当做一首独立的诗歌来阅读。它有些接近于唱颂人的 δεινότης（技艺）的第一合唱歌，在那里，人是一个中性的"这个"（参 22.6）。这些老人令我们想起了特洛伊的长老们，当他们见到海伦"女神般的惊人的美丽"的时候，不再对战争口出怨言，虽然他们随即摆脱了她的魅力（G 156-160）。然而，歌队并没有在看着安提戈涅的时候歌唱爱若斯，在看见安提戈涅的时候，他们对她的美丽保持沉默，只是讲到了他们自己的眼泪（参 32.1,45.1）。在合唱歌本身之中，爱若斯是造成疯狂、不正义以及纷争的原因，而不是温柔、和谐或者自我牺牲的原因。歌队不认为安提戈涅是凭着爱若斯而行动的。

44.2. 这个歌曲由十一个有关爱的陈述句组成，其中核心的一句是说，那被爱若斯附体的人是疯了。围绕这个中心的是两组陈述句，其中每组各五句。与 Ἔρως ἀνίκατε μάχαν（爱若斯从来没有吃过败仗）对应的是，正义的人也无法抵挡他（爱若斯）；与爱若斯攫取人自己的东西（κτήμασι，参 684,702,1050;《残篇》210,36P）②对应的，是他引起了血亲（ξύναιμον）之间的纷争；与爱若斯注视少女柔软的脸对应的，是婚龄姑娘眼中凯旋欲望的明白召唤；与爱若斯在大海上、大地上不停息地行动对应的是：欲望是伟大神律（great ordinance）的评估者；与任何天神或凡人都逃不脱爱若斯相对应的是：女神阿弗洛狄忒（Aphrodite）轻而易举地赢得了每一场战争。正如这个概括所揭示的那样，不容易说清楚

---

① 参：E. Norden, *Agnostos Theos*, 158。

② 关于 κτήματα 的这个宽泛的含义，见 *Oec.* 1345a26-30; 柏拉图《高尔吉亚》[*Grg.* 461c5-6]。从家政的角度来理解人自己的东西，表明歌队是何等地接近于克瑞昂；参 29.3,53.2。还要注意，索福克勒斯几乎把 κτήσιος 用作等同于 οἰκεῖος(家里东西，财产)的词(《特洛伊妇女》，690)。

歌队是如何理解爱若斯的。爱若斯在其他地方的惟一一次出现是在第二合唱歌中，在那里，歌队谈到了希望以及“骗人的愚蠢欲望”（参 27.4）。

歌队赋予爱若斯以生命，这在什么程度上反映了他们对爱若斯的神性的信仰，这个问题令我们回想起进场曲，在那里，歌队以十一种不同的方式刻划了十一种不同的存在（参 11.5）。那里的中心诉说的也是疯狂，那是卡帕纽斯酒神式的疯狂。但是这里与进场曲不同，我们找不到像苦难的波吕涅克斯和埃特奥克勒斯那样真实的人；爱若斯和阿弗洛狄忒也不像狄奥尼修斯和宙斯那样，表现为可以向他祈祷、给他供奉的神灵。爱若斯更像哈德斯，当他起作用的时候，只做与他的本性相符的事（参 43.2）。歌队似乎把爱若斯、欲望（*ἵμερος*）和阿弗洛狄忒同等视之；但我们甚至对 *ἵμερος*（欲望）一词也不能从字面来理解，因为除了它的诗意之外，它还是与 *τῶν μεγάλων πάρεδρος ἐν ἀρχαῖς θεσμῶν*（伟大法令的评估者）对称的用语，这就使得它具有生命，至少像“阿瑞斯的喧哗声”被当做与 *ἀντιπάλου δυσχείρωμα δράκοντος*（“未能征服它的对手——龙”）对称的用语时变得有生命了那样（126-127）。也许有人可以说，爱若斯没有因整夜注视着少女脸颊而变成神，就像“松树似的赫菲斯托斯”（123）没有把火变成神一样；波吕涅克斯与鹰的融合（112-121），也像爱若斯突袭人自己的东西那样几乎是不真实的。但是阿弗洛狄忒是一位女神，她的玩弄嬉耍没有减少她的神性，就像狄奥尼索斯引领舞蹈——歌队曾经想他这样做（153-154）——不会有损他的神性那样。

爱若斯无所不在，荒野和阻隔的大海都不是他的障碍，他的能力可以轻而易举地制伏诸神，就像制伏朝生暮死的人那样容易，这似乎使他成了至高的神灵。他的无所不在，就像人自己的 *δεινότης*（技艺），抛开了至高神灵海洋与大地强加给他的明显的限制（参 22.7）。爱若斯似乎给出了人的 *δεινότης*（技艺）的那个一直没有找到的原因（参 22.1；欧里庇得斯《美狄亚》[Eur. *Med.* 844-845]）。于是，歌队似乎以大地取代了爱若斯和阿弗洛狄忒；现在歌队断言，爱若斯是人类的侵越的原因，他限制了宙斯——这位以其光辉与永恒明显地制止了人类侵越行为的神灵（参 37.4）。

是否爱若斯把这位公正地惩罚了卡帕纽斯的宙斯引上了歧路？歌队暗示，对正义来说没有爱若斯可言。他们似乎在一开始就把爱若斯的要义理解成性的东西，这种要义在少女们身上彰显出来，但他们还说，欲望支配着伟大的神律。如果文本是正确的，[①]那么他们就是在暗示，伟

① 如果我对 *πάρεδρος* 的解释是正确的，那么这里就呈出了四短音步（proceleusmatic）

大的神律也是爱若斯势力范围的一部分。对祖国的爱、父母对孩子的爱、子女对父母的爱都将属于爱若斯。他既是对自己东西的爱，也是对摧毁自己的东西的爱，爱若斯的力量正如此表现出来。正是欲望对于这两种善的漠不关心，使得歌队说起阿弗洛狄忒的玩弄嬉耍。安提戈涅则已经表明，当对自己东西的爱达到极致的时候，就会产生对死亡的爱；而对摧毁自己的东西的爱达到极致的时候，也同样是对死亡的爱，因为一个人自己的东西从严格意义上来讲就是这个人自己，这一点甚至安提戈涅（虽然是无意识的）也是承认的（参 2.2）。如果克瑞昂犯了错而哈德斯能给予安提戈涅生命，后来的结果本可以不发生：但是安提戈涅对来世保持沉默。这样看来安提戈涅似乎体现了爱若斯，这种对自己东西的爱却摧毁了自己的东西，而歌队献给爱若斯的歌曲乃是对死亡的颂歌。但是歌队所理解的爱若斯主要是性欲的，安提戈涅拒斥奥林匹斯诸神与人共有的性的繁衍，这使她凌驾于爱若斯之上。安提戈涅似乎跨越了一个限制着诸神的界限。那么，由爱若斯的可能的神性所提出的问题是：安提戈涅冒犯了赋予诸神某些光辉的某个神圣的人或神圣的事物吗？她的正义比诸神的还严格，而她的自杀是一个神圣的惩罚吗？

第 45 节(第 801-805 行)

> 歌队长 (尾声)我现在看见这现象，自己也越出了法律的界限；我看见安提戈涅去到那使众生安息的新房，再也禁不住我的眼泪往下流。

45.1. 在唱颂了人类无畏的技艺之后，歌队看到了安提戈涅，他们把她看做一个怪物，她与他们想像之中的罪犯是如此不同（参 23.1）；而现在，在以非人格化的方式唱颂了爱若斯之后，他们再次见到了安提戈涅，他们承认自己也越出了界限（θεσμοί），无法抑制住他们的眼泪。歌队所侵越的界限初看起来似乎是爱若斯所掌管的伟大的神律，但是歌队不承认同情是爱的结果；既然爱隐含在那个命令人爱自己的东西的那些伟大神律之中，他们就不能够越出这些神律的界限而又受其支配。他们不是因为爱安提戈涅、突然认出她是他们自己的亲人而哭泣（参 11.1）。他们的哭泣是违背他们的意愿的，因为她的目标是不正义的（853-5）。他们的眼泪只是由于她走向死亡。那不是爱的眼泪，而是没有人情味的眼泪

的可能性；见 Muller, 174-176。

（参 527）。这眼泪从一个几乎超出歌队意识之外的源泉奔涌出来。他们的眼泪不是怜悯的眼泪。歌队从不提到怜悯；诚然，《安提戈涅》是索福克勒斯现存剧本中惟一没有出现“怜悯”这个词的，而其他的剧本都有六个以上 *οἶκτος, οἰκτρός, ἐλεεινός* 的例子（《埃阿斯》）以及它们的几个同根词。[①]不过，有一个例外：一个信使后来说，波吕涅克斯被狗撕破的尸体还躺在那里没有人怜悯（1197）。那么，歌队的眼泪就来自于那一个源泉，这源泉促使安提戈涅暗示，她无望的痛苦就在于人会死（参 27.3）。歌队的老人们在看到安提戈涅时发觉自己越出的正是这个 *θεσμός*（界限，律法）；而如果他们感到有怜悯的话，那主要是对他们自己的怜悯。[②]因此，安提戈涅说他们无情的安慰是对她的讥笑，是恰切之言（839）。

45.2. 歌队说安提戈涅走向众生安息的婚房（ *θάλαμον*）。爱若斯与哈德斯的强行结合是奇怪的，因为歌队虽然毫无怜悯之情，但也不至于如此嘲讽安提戈涅，像克瑞昂那样认为她应该在冥府结婚（654）。每个人都死在那个婚房之中。如果爱主要是性欲的而其结果是生育，那么歌队就意味着承认爱本身就是死亡。人是在生育另一个自我的时候不自觉地接受了自己的死亡。自己亲人的存留便是自己的死亡。在将不朽赐予人的同时，爱若斯强迫每个人把自己视为朝生暮死的人（参 789-790）。正是安提戈涅的情形给出了关于爱若斯的一个真理，而歌队在歌唱爱若斯时却忽略了它。但是安提戈涅自己是不生育的，到目前为止，她承认了爱若斯中的死，而不是爱若斯中的生。随后的这篇哀歌（kommos）的主题，便是她痛苦地认出了爱若斯中的生。

第 46 节（第 806-882 行）

安提戈涅 （哀歌第一曲首节）啊，祖国的市民们，请看我踏上最后的这路程，这是我最后一次看看太阳光，从今以后再也看不见了。那使众

---

① LA 对第 858 行的 *οἶκτον* 的解读是站不住脚的。《安提戈涅》还在两个相关的方面与索福克勒斯现存其他剧本不同： *πρὸς θεῶν* 作为诉求与召唤的形式只出现了一次（838），而在其他剧本中（*Trachiniae* 除外，它只出现两次）都不少于出现五次（《俄狄浦斯在科罗诺斯》）；在所有其他剧本中都有歌队之外的人以呼格向宙斯祈求，而在这里只有歌队如此地祈求了一次（604）。而且，安提戈涅的 *πρὸς θεῶν* 是索福克勒斯剧本中惟一出现在一个说话者不想成真的请求之中的短语。

② 参：IG 12972(48 Peek): *Ἀντιλόχου ποτὶ σῆμ' ἀγαθοῦ καὶ σώφρονος ἀνδρὸς / [δάκρ]υ [κ]αταρξον, ἐπεὶκαὶ σὲ μένει θάνατος*。

生安息的哈得斯把我活生生带到阿克戎河岸上，我还没有享受过迎亲歌，也没有人为我唱过洞房歌，就这样嫁给冥河之神。(本节完)

歌队长　不，你这样去到死者的地下是很光荣，很受人称赞的；那使人消瘦的疾病没有伤害你，刀剑的杀戮也没有轮到你身上；这人间就只有你一个人由你自己作主，活着到冥间。

安提戈涅　(第一曲次节)可是我曾听说坦塔洛斯的女儿，那弗里基亚客人，在西皮洛斯岭上也死得很凄惨，那石头像缠绕的常青藤似的把她包围；雨和雪，像人们所说的，不断地落到她消瘦的身上，泪珠从她泪汪汪的眼里滴下来，打湿了她的胸脯；天神这次催我入睡，这情形和她的相似。(本节完)

歌队长　但是她是神，是神所生；我们却是人，是人所生。好在你死后，人们会说你生前与死时都与天神同命，那也是莫大的光荣！

安提戈涅　(第二曲首节)哎呀，你是在讥笑我！凭我祖先的神明，请你告诉我，你为什么不等我不在了再说，却要趁我还活着的时候挖苦我？城邦呀，城邦里富贵的人呀，狄尔克水泉呀，有美好战车的忒拜的圣林呀，请你们证明我没有朋友哭泣，证明我受了什么法律处分，去到那石牢，我的奇怪的坟墓里；哎呀，我既不是同活人在一起，也不是同死者在一起。(本节完)

歌队长　孩儿呀，你到了卤莽的极端，猛撞着法律的最高宝座，倒在地上，这样赎你祖先传下来的罪孽。

安提戈涅　(第二曲次节)你使我多么愁苦，你唤醒了我为我父亲，为我们这些闻名的拉布达科斯的儿孙的厄运而时常发出的悲叹。我母亲的婚姻所引起的灾难呀！我那不幸的母亲和她亲生儿子的结合呀！我的父亲呀，我这不幸的人是什么样的父母所生的呀！我如今被人诅咒，还没有结婚就到他们那里居住。兄弟呀，你的婚姻也很不幸，你这一死害死了你还活着的妹妹。(本节完)

歌队长　虔敬的行为虽然算是虔敬，但是权力，在当权的人看来，是不容冒犯的。这是你倔强的性格害了你。

安提戈涅　(末节)没人哭泣，没有朋友，没有结婚，我将不幸地走上眼前的道路。我再也不被允许看这火炬的神圣眼睛，我的命运没有人哀悼，也没有朋友怜惜。

46.1. 哀歌由九部分组成，安提戈涅歌唱了其中的五部分，歌队歌唱其余的四部分。由歌队演唱的部分是成对进行的：第一对讲的是安提戈

涅的光荣，这是为了对安提戈涅的必死有所安慰（817-822，834-838）；第二对讲的是安提戈涅的罪过，这罪与她的出身息息相关（参 37.1）。由安提戈涅演唱的部分按照韵律分为三部分，两个诗节和一个末节；但按照主题，这一唱段也可以有不同的分法。在两个首节中，安提戈涅向歌队提出了请求，首先，作为来自同一片故土的同胞，他们要目睹安提戈涅即将来临的死亡，然后，作为城邦里的富人，他们要等安提戈涅死去才能嘲笑她。在两个次节中，她道出了她所思虑的事情，首先是她所听说过的尼奥柏（Niobe）的故事，然后是她父母的乱伦。然而，每个诗节都自成一统。在第一曲中，安提戈涅绝望地努力让自己变成一个正常人，把自己融入到人们知晓的事情中去，而在第二曲中，安提戈涅接受了自己是谁，并勾勒出了自己的独特。因此她以称呼同胞开始，以称呼她的兄弟——可以是俄狄浦斯也可以是波吕涅克斯——结束。只有在第二曲次节中她才用了 *ἐγώ* 这个词（866，868）。

46.2. 安提戈涅现在第一次谈到了婚姻。这个死在迎亲之前的安提戈涅，希望歌队把她看做他们自己的亲人。因此，她是把哈德斯，而不是克瑞昂或城邦，看做她的死亡的执行者（参 575，847），而在整个哀歌中，她都对自己的行为保持沉默。安提戈涅不再确信——她的怀疑不久就会得到证实，但是她无法摆脱自己的怪异，她也只能空口说说一个被剥夺了婚姻的女孩儿扮演的角色——歌队若非惧怕克瑞昂就会赞许她的行为（504-509）。她不仅没有提到海蒙，而且也从未谈到丈夫，（在哀歌中）也没有提到她永远也不会有的孩子（参《厄勒克特拉斯》165,187-188）。为了博得同情，她所能做的最多只是谈到婚姻本身，特别是婚姻的仪式。她知道婚姻的仪式，但不知道它的内容。她曾把波吕涅克斯得不到埋葬这一事实描绘得有声有色，却无法如此形容她失去的婚姻（参 4.6）。她以别人理解埋葬的方式来理解婚姻，把婚姻视为人们为了形式而举行的某种事（参 22.10）。

46.3. 歌队不理睬安提戈涅要把自己变成正常人的努力，坚持认为她是独特的。他们说起来好像安提戈涅的名声不是来自于她所做的事，而是来自于她死的方式，好像除了安提戈涅没有哪个凡人自杀过。他们也像克瑞昂那样忘记了伊奥卡斯特（参 43.1）。而且，歌队说的话也不确切。安提戈涅不会活着下降到冥府去；她不是俄尔弗斯（Orpheus）或赫拉克勒斯（Heracles）。克瑞昂想把她藏在一个人造的地下婚房里，让她在那里饿死（774-775）。因此，歌队似乎是把隐匿的婚房与 *τόδ'...κεῦθος νεκύων*（死者的地下）混淆起来了。为了安慰如此可怜巴巴向他们请求的安提

戈涅，他们只能把她的独特夸大到荒谬的地步。他们“去除了魔魅”（dymthologization）的语言，也无法消除这种荒谬。他们的意思不是说安提戈涅将活着死去：这样的悖论与歌队对安提戈涅的理解是不相符的。不过，如果安提戈涅真的把他们的话听成了真正的赞美，倒也不足为奇。当他们说，她独立于任何律法、我行我素（*αὐτόνομος*）之时，安提戈涅无疑是把他们的意思理解为，惟有她坚持乃至体现了神律；当他们补充说，凡人之中惟有她一人将会活着下冥府时，安提戈涅一定以为她终于找到了知己。她活着下冥府之所以独特，就在于她活出了埋葬的律法（参34.3）。正是对歌队的话的这种误解，迫使安提戈涅借助与尼奥柏[①]的相像来解释自己。

46.4. 安提戈涅似乎忘记了，自己在三个方面与尼奥柏不同：尼奥柏受惩罚的原因（她的夸口），夸口的起因（她的孩子），她的惩罚者（诸神）。安提戈涅试图弥补最后的这个不同，说，一个 daimon（神灵）让她躺下休息；但是她又怎能无视作为母亲的尼奥柏的虚荣呢？安提戈涅为了使自己变成正常人，被迫把自己比做一位母亲，正如那个卫兵只能用母鸟来描述她的行为一样（参 25.3）。但是安提戈涅用了一个奇怪的对比，这个对比本身很奇怪，需要一个比喻才能将它说清楚——这是安提戈涅用过的惟一一个这样的比喻[②]。诸神以死亡回报尼奥柏；在她挑战神灵的夸口中，他们认出了爱自己亲人的极端情形；为了对她失去自己的亲人进行补偿，他们把她变成了一块活的石头，永远为失去自己的孩子而哭泣。尼奥柏除了悲伤的痕迹之外，什么也没有留下来；她融化的时候，雨雪从未离她而去。尼奥柏独自悲伤。安提戈涅也是独自悲伤，但是她的悲伤没有表现在她的眼泪里（参 32.1），而是表现在永生的埋葬的律法之中（456-457）。安提戈涅除了律法之外什么也没有留下（*αὐτόνομος*）。她的生命就是律法。她由此超越了尼奥柏，因为尼奥柏对自己亲人的爱，导致了她自己亲人的死亡，而安提戈涅对她自己亲人的爱，则以她自己

① 尼奥柏是小亚细亚弗里基亚的西皮洛斯山中国王坦塔洛斯的女儿，嫁给忒拜王安菲昂，生了十四个儿女。她嘲笑只有一子一女的勒托，勒托让其子女阿波罗和阿尔特弥斯射死尼奥柏的子女，她悲伤过度化为石头。

② 安提戈涅在用三音格说话的时候，似乎远不如其他人那样诗意。她从未说过像伊斯墨涅的 *καλχαίνουσ'*(20)那样做作的话，也没有说过像伊斯墨涅的 *ξύμπλουν*(541)那样带有隐喻意味的话；克瑞昂的话也同样不那么显白（参 163,190,291-292,474-478,531-532, 1033,1037-1039）；海蒙的也是这样（690,700,712-717）。安提戈涅从未滥用象伊斯墨涅的 *μιᾷ ἡμέρᾳ διπλῇ χειρί* (14, 参 13,55)或克瑞昂的 *πρὸς διπλῆς μοίρας μίαν καθ' ἡμέραν* (170-171)那样的做作的对立。——译者注

亲人的死亡为基础。安提戈涅虔敬地依从着神明。她不是一个夸口的人。她对自己亲人的爱从未令她虚荣。回想尼奥柏的命运的时候，她没有想到自己将来的惩罚，无论惩罚是来自神还是来自人。她甚至不怎么想让歌队怜悯她。在某种意义上，尼奥柏的“最悲伤的消亡”之中没有什么值得怜悯。安提戈涅毋宁是想让歌队在她的生命中，看到人们的记载中归于尼奥柏的那种吞没一切的挚爱。爱若斯的真理不仅彰显在疯狂、不正义和纷争之中，也同样彰显在安提戈涅为尊守律法而作的自我牺牲中（参 44.1）。然而歌队误解了她的意思，因此他们嘲笑安提戈涅，而不是安慰她。[①]

46.5. 歌队提醒安提戈涅，尼奥柏是神灵，是诸神所生，而她则跟他们一样是凡人，是凡人所生。他们以为安提戈涅是在吹嘘，在她的死亡中会符合神意地得到尼奥柏的命运。与他们所讲的话——他们以为安提戈涅误解了他们的话——的字面意思相反，安提戈涅不会活着下降到冥府。他们不理解，与尼奥柏的眼泪最相像的正是她在死亡中的生命。因此，他们只能慰籍她的死，却无从赞美她的生：“在你死后，如果有人说[τἀκοῦσαι, Wecklein]（你在生前死后都有着神一般的际遇），这便是一件了不起的事。”[②]如果歌队所说的是，像尼奥柏那样是件了不起的事，那他们的话便没有嘲讽意味，因为那样一来，他们就会同安提戈涅一样，认为在热爱自己的东西方面她和尼奥柏旗鼓相当。但是，两个附加词 φθιμένᾳ（你死后）和 τἀκοῦσαι（有人说）羞辱了安提戈涅。歌队在坚持安提戈涅与尼奥柏之间的距离之后，ἀκοῦσαι（听说）一词暗示她会在名声上（ὡς φάτις ἀνδρῶν）而不是在本质上像尼奥柏——只有她与尼奥柏的死亡在表面上的相像之处会被人记得，φθιμένᾳ（你死后）则一笔勾销了她所有的伟大——她所做的事只有对她自己而言才是重要的。

46.6. 安提戈涅现在离开了歌队。他们的不可理喻使得她第一次、也是仅有的一次以她的父亲的神灵发誓。那些她本以为是属于她的祖国的人，已经证明只不过是现行政体的代表而已（参 12.5）。她因此必须越过他们，祈求她的国家中那些不变的因素为她作见证：狄尔克水泉（spring of Dirce）和忒拜的圣地（ἄλσος）。神圣与古老的东西首先作为处所与事物进入我们的视野，它们取代了歌队的老人们。安提戈涅提到了这些老人们的财富，也许是为了提醒他们，现存的城邦何以令他们满意。他们

---

① 参：Muller, 186-187。

② 我把 ζῶσαν καὶ ἔπειτα θανοῦσαν 理解为对 ζῶσα... Ἅιδην καταβήσῃ 的改正，但它仍只是指安提戈涅死亡的方式。

绝不会做任何有可能导致没收他们的财产的事。他们被替换令我们想起了克瑞昂在界定波吕涅克斯之罪的问题上被迫作出的变通（参 19.2）。最初，克瑞昂把波吕涅克斯的罪说成他想摧毁他的祖国和本族的诸神、杀死亲兄弟、使忒拜人成为奴隶（199-202）；但是后来，歌队担心是诸神埋葬了波吕涅克斯，这迫使克瑞昂重新确定他的罪行：波吕涅克斯是来摧毁庙宇、祭献、土地，以及诸神的律法的（285-287）。克瑞昂就这样把波吕涅克斯的罪行变成了亵渎神圣罪，而不再提他对活人犯下的罪行。神圣事物的神圣取代了波吕涅克斯自己的神灵、兄弟和人民的生命。因此，安提戈涅在对歌队绝望之余，就力图从那盼望中的、来自圣地的愤怒里寻找支持。但是安提戈涅给狄尔克和忒拜赋予了某种生命。它们能够代替缺席的朋友为她哭泣，就像尼奥柏化身的那块活的岩石。然而安提戈涅也知道，永远哭泣的尼奥柏只是她听说过的一个故事；首要的现实是歌队所看到的：安提戈涅现在是最后一次看到太阳了。活着就意味着看到太阳（参 3.4）；活着不是去做岩石，让雨水浸透了额头与脖子，更不是去做一眼水泉和一片土地，哪怕这水泉和土地是神圣之物。安提戈涅开始承认，失去生命对她是沉重的负担，因为她不会说在冥府之中有生命（参 9.6）。在此，她已准备好了如何对自己的行为作合适的辩护（参 48）。

46.7. 安提戈涅拒绝承认那将要让她受苦的律法是正义的，歌队对他的这种拒绝加以否认，但他们力图让那个说她不正义的断言变缓和些。他们第一次慈爱地称呼她为孩子（*ὦ τέκνον*, 参 987），他们采用了安提戈涅刚使用过的相同的（和相似的）方法。他们是最早当面说她不正义的人，因为她刚刚唾弃了他们，并召唤神圣的地方为她的所谓合法的（*οἵοις νόμοις*）的惩罚作见证。歌队的怨恨表达了两重含义：他们是忒拜的父辈，不是克瑞昂的同党；她的惩罚是严格按照律法的，是正义的（参 43.1）。为了不被安提戈涅对神圣事物的请求比下去，歌队赋予了克瑞昂的命令以神灵所具有的一切威严。安提戈涅撞在正义之神崇高的基座上。[①] 歌队也必须给无生命的东西赋予生命；但仍值得怀疑的是，他们是否像绝望的安提戈涅那样，意识到愤怒本身并不足以抵偿生命？无论如何，*ὑψηλόν*(崇高的)与 *βάθρον*（基座）二词的并列，令我们想起了第一合唱歌，大地在那里被描写为至高的神灵（参 22.7）。在那里，除了哈德斯之外，没有其他的神灵能成为对人类勇气的限制，歌队被迫将奥林匹斯诸神的

---

① Muller 正确地读做 *προσέπεισας*，否认了 Lesky 坚持认为是 *προσέπεσες* 的看法。

特权赋予大地。在这里，正义之神便是那种限制；她似乎达到了奥林匹斯神的高度，又似乎达到了下界之神的幽深，在安提戈涅看来，正义之神就栖身在下界神灵之中（451）。歌队已经指出为何会是这样，他们认为安提戈涅是在赎她父亲的罪孽。她是在为死人、也是在为自己赎罪。但是她自己的鲁莽与她父辈的遗传不无关系。歌队曾经在她的野蛮中看出了俄狄浦斯的野蛮（参 28.1）。因此，是她父亲的本性令她为父亲赎罪。

46.8. 第二曲首节与次节有着相同的韵律，（*ἐπίφαντον-πρόπαντος, ἰὼ Διρκαῖαι, οἵα-οἵων, πρός-πρός, ἰὼ δύστανος-ἰὼ δυσπότμων*），但这反而衬托出了两个诗节之间的不同。在首节的开头，安提戈涅抗议歌队对她的嘲笑与羞辱，而在次节的开头，她承认歌队触及到了她最痛苦的心事（参 34.3）。首节从安提戈涅的同胞（歌队）转向她祖国的圣所；次节则停留在她父母不圣洁的婚姻上。首节请求那些圣所见证律法带给她的痛苦；次节则把安提格涅的苦难说成她从乱伦的父母那里继承而来的天性（参 6.1）。首节说，她将去那陌生的坟墓，没有朋友为她哭泣，次节说，她将去父母那里，和他们同住，没有婚姻。在首节的结尾，她不和生者、也不和死者同住；在次节的结尾，是一个对他兄弟的致辞，这兄弟的不幸婚姻害死了她。安提戈涅由此接受了歌队的第二项指控，即她是在赎她父亲的罪孽，但她否认了他们多少与第二项指控有所关联的第一项指控，即她的受苦是正义的。第二项指控是出于她生来的本性，第一项指控是出于不公正的律法。她出身的不神圣并没有妨碍她召唤神圣的事物，相反，这出身激发了这样的召唤，因为忒拜人的神圣，部分地在于她那由大地生出来的、人民之间的乱伦。这种在家庭内部禁止的关系对于城邦来说是不可缺少的关系——正是它保证了公民之间的兄弟关系（参 42.3）。但是当安提戈涅想到她父母时，她只能想像自己是受到了诅咒（参 27.5）。她的未婚状态意味着她只是属于她自己的家庭；也意味着，像她向往的那样与她的亲人躺在一起（参 9.6），必然会令她在父母那里遇到这样的事物：它能解释安提格涅对自己亲人的爱。由于她们的乱伦显然是对自己亲人的爱，安提戈涅只有宽容她们的不虔敬才能维持她自己的虔敬(参《俄狄浦斯在科罗诺斯》 1698)。安提戈涅身上的这种紧张，类似于城邦内部技艺的中立与技艺的不虔敬之间的紧张（参 22.12-13）。从技艺的不虔敬中产生出技艺的道德中立，从父母的不虔敬中产生出安提戈涅对她的家庭的中立化。两种不虔敬与两种中立化在城邦的四维结构中会合在一起。城邦依赖技艺对大地的侵犯，它渴望俄狄浦斯的乱伦；城邦依赖技艺的中立，它渴望安提戈涅的不生育（参 34.2）。但是在一个方面构

成了城邦神圣性的东西（俄狄浦斯），却在另一个方面迫使它变成不神圣的东西（技艺）；在一个方面构成了城邦的兄弟关系的东西（安提戈涅）却迫使它在另一个方面分裂（技艺）。因此，俄狄浦斯要“解决”人之谜，却侵犯了神圣者，也就不是偶然的了，这就好比，有技艺的人本应该是中性的“这个”，但结果却成了安提戈涅（参 22.6）。

46.9. 安提戈涅自己也许无法告诉我们，她所说的她兄弟的不幸的婚姻是指俄狄浦斯的婚姻还是指波吕涅克斯的婚姻。无论我们选其中的哪一种，安提戈涅都没有希望在哈德斯那里找到安宁。如果她指的是波吕涅克斯的婚姻，那么安提戈涅就是以某种方式把它与她父母的婚姻以及她自己的未婚状态联系起来了。他为了毁灭自己的城邦而定居在另一个城邦。他克服了自己乱伦的出身，结果却杀死了自己的兄弟。由此，他迫使安提戈涅放弃了任何通过婚姻使自己的家庭再度正常化的希望。波吕涅克斯让安提戈涅觉得，她的死令人厌恶。不过，如果安提戈涅指的是俄狄浦斯的婚姻，那么她就是在她父亲的身上认出了另一个兄弟。这兄弟的乱伦令她为波吕涅克斯自杀献身，也令她不能毫无羞耻地拥抱死亡。在这样的情形下，生命对她而言就变得弥足珍贵。

46.10. 歌队回答安提戈涅的时候，似乎对他们原来指控中的内容进行了重新措辞、重新按排和重新解释。安提戈涅极端的鲁莽变成了她任性的脾气；崇高的正义之神的基座变成了克瑞昂的权威；安提戈涅赎她父亲的罪孽（ *τιν' ἆθλον*）变成了某种虔敬。歌队曾随意地把安提戈涅的鲁莽和她对正义的冒犯联系在一起，但他们未曾解释她的鲁莽如何与她父亲的遗传有瓜葛；而现在，他们随意地把她适度的虔敬与她对权威的冒犯联系在一起，但是他们没有解释，她的虔敬与她的性格有什么牵涉；确实，正如 *σὲ δ' αὐτόγνωτος ὤλεσ' ὀργά* (你的任性的脾气摧毁了你)这句话意味着，就算不考虑她的不虔敬，她的任性本身也足以摧毁她，*πατρῷον δ' ἐκτίνεις τιν' ἆθλον*（你是为赎你父亲的罪孽）也意味着，她的不正义与她的惩罚几乎毫无关联。安提戈涅的脾气与虔敬都来自俄狄浦斯。她天生的脾气使她冒犯神圣的正义；她对神圣的敬畏使她冒犯权威。不过，第二种冒犯看上去没有第一种冒犯那么严重。权威不是神圣的；无论谁拥有了权威都会小心地不让它受遭人侵越。这样看来，安提戈涅似乎只是冒犯了克瑞昂自己任性的脾气。但是歌队没有承认安提戈涅的虔敬是虔诚的，她没有完全践行对神明的敬畏。因此，某些神性必须依附于权威：*κράτος*（权力）必定是 *Δίκη*（正义）不可或缺的因素。一位女神为克瑞昂的权威洗去了任性。他是一个神圣律条的无私守护者。但在另一

方面，不妥协的虔敬是自相矛盾的。由于虔敬不要求人为保护虔敬而自我牺牲，虔敬本身也不能令安提戈涅狂热到自戕。虔敬不能成为女神，因为神灵疏远任何被他们确立为神圣的那些存在或关系。诸神自己并不神圣。[①]他们是不能被爱的。[②]因此，安提戈涅对她的兄弟的挚爱不可能只以她对诸神的挚爱为基础。她脾气中的野蛮没有来自神的认可。对她自己的亲人的爱沾污了她的虔敬（参 52.3）。

46.11. 在末节中，安提戈涅重复了她先前歌唱过的一些内容：*ἄκλαυτος ἄφιλος*（没人哭泣没有朋友）续写了第二曲首节中的 *φίλων ἄκλαυτος*（没有朋友哭泣）；*ἀνυμέναιος*（没有结婚）把第一曲首节中的 *οὔθ' ὑμεναίων... οὔτ... ὕμνησεν*（没有做过新娘没有迎亲歌）压缩成了一个连词；*ταλαίφρων*（不幸）曾经出现在第二曲次节中；*ἄγομαι τὰν ἑτοίμαν ὁδόν*（走上眼前的路）重新讲述了第一曲中的两个表述，*οὐκέτι μοι... ὁρᾶν*（我再也看不到）似乎也是如此[③]；*τὸν ἐμὸν πότμον*（我的命运）让人回忆起第二曲次节中的 *ἀμετέρου πότμου*（我们的命运），而 *ἀδάκρυτον... στενάζει*（没有眼泪没有哀伤）则是末节的前两个词。

但是安提戈涅并非完全是自我重复。她曾说过，现在她是最后一次见到太阳的光芒；但在这里，她却以一个独特的方式表达了这一事实："我再也不被允许看这火炬的神圣眼睛（*λαμπάς*）。"安提戈涅似乎是"为了形式"（参 22.10）而谈到神圣的律法（*θέμις*），因为她的意思确实不是说，那判处她死刑的克瑞昂的命令就是那禁止她看到太阳的神圣律法。*οὐκέτι μοι θέμις*（神圣律法不再允许我)蜕变成了一句空话，和那句 *οὐκέτι μοι ἔξεστι*(我不可能再)一样无力，这话本身不仅在安提戈涅的嘴上说出来令人感到奇怪（安提戈涅在谈到葬礼的时候是反对这种蜕变的），它与神圣力量的关联也迫使我们去恢复（或至少想起）它本来的意思。或许，"这火炬的神圣的眼睛"也是一句空话？安提戈涅应当给太阳赋予生命，来说明自己明白失去生命首先意味着什么，这一点并不奇怪；奇怪的是，

---

① *ἱερός*（神圣的）和 *ὅσιος*（圣洁的）都不适用于诸神，*ἁγνός* 只是在"纯洁的"这个严格的含义上可以用于诸神。

② 在柏拉图的《游叙弗伦》中，无论是游叙弗洛还是苏格拉底都没有提到过，诸神所爱的神圣者是诸神自己。这部分地是由于多神论的原因。

③ 安提戈涅只是在这里称她自己为 *τάλαινα*（不幸的）：Ajax(838), Oedipus(*OT* 1363), Deianeira(705)也都只用了一次来称呼他们自己。《安提戈涅》用了七次 *τάλας*，三次出于克瑞昂之口（1211，1295，1298）；《俄狄浦斯王》用了四次；其他的剧本都不少于十一次。

她一方面把太阳神圣化，同时却又称太阳为一种人造的东西。[①]安提戈涅似乎是在赋予太阳生命的时候又剥除它的生命，而在剥除太阳的神圣 θέμις（律法）的同时又使它变得神圣。然而，如果她那来自最痛苦关切的厄运仍紧紧地攫着她，那么她或许是说，太阳神圣的眼睛厌恶她的出现。

克瑞昂曾经请求安提戈涅的父亲，要他怀着羞耻隐藏起自己的不洁，避开大地、圣雨，以及滋养万物的主宰赫利奥斯（Helioj）的光芒（《俄狄浦斯王》 1425-1428），那么，或许安提戈涅是认为，自己与父亲同样受到了玷污。那么，安提戈涅说没有人为她的命运流泪，或许不是为了表达她的孤单——她能忘却海蒙与伊斯墨涅吗？——她是说，在面对她和她的家庭必然激起的憎恶之时，任何朋友都不会哭泣。那么她为什么把太阳叫做火炬呢？按照普鲁米修斯的说法，他给予人类的那种盲目的希望，便是让人们在火与技艺的视野之外，看不到处处可见的死亡（参 23.1）。但是安提戈涅是一个前普鲁米修斯式的人物，她没有希望也没有技艺。她所一直盼望的死亡压迫着她，所以，安提戈涅称太阳为人造的火，而她自己，已经从这太阳的神圣中被放逐了出去（参 52.4）。她既没有技艺、没有希望、也没有权利看这个技艺与希望的神圣源泉。对于完美的虔敬而言，她的虔敬是一种障碍（参 25.4）。[②]

① 我在古典诗中没有看到过类似的表达方式，在其他地方则似乎总是有一个限定性的属格，比如 ἡλίου 之类［参 104，欧里庇得斯《伊菲格尼亚在陶里斯》（Eur. *IT* 194），《伊菲格尼亚在奥利斯》（*IA* 1506），阿里斯托芬《阿卡奈人》（Ar. *Ach.* 1184-1185，Trag. adesp. 45 N)］。有眼睛的夜灯，见《残篇》789P; L. Strauss, *Aristophones and Socrates*, 263。

② 这个解释恢复了 θέμις 的完整的含义，也恢复了这个神圣家族的权利。参： E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions i-e*, vol. 2. 99-105。

下　篇

第47节（第883-890行）

克瑞昂　（向众仆人）如果哭哭唱唱有什么好处，一个人临死前决不会停止他的悲叹和歌声——难道你们连这个都不知道？还不快快把她带走？你们按照我的吩咐把她关在那拱形坟墓里之后，就扔下她孤孤单单，随便她想死，或者在那样的家里过坟墓生活。不管怎么样，我们在这女子的事情上是没有罪的；总之，她享受世上任何东西的权利是被剥夺了。

47.1. 克瑞昂的讲话由三个部分组成：对安提戈涅和歌队的修辞性疑问（883-884），对他仆人的命令（885-887a），以及与他的命令紧密相关的、为他对待安提戈涅的方式所作的辩护（887b-890）。克瑞昂只有在自我辩护的时候，才明确说起或谈到安提戈涅。“这个女孩”是与“我们”对立的。在这个对立之外，安提戈涅并不存在（参567）。

47.2. 克瑞昂讲起话来，就好像他在安提戈涅与歌队开始另一个哀歌之前打断了他们。他似乎没有认识到，安提戈涅的话已终结了她与歌队之间更多的共同之处。他没有意识到，歌队在何种程度上成了他的代言人。他还想当然地认为，没有任何哀歌有可能劝阻他或任何其他的人。克瑞昂把安提戈涅这个主体进行了普遍化（*οὐδ' ἂν εἷς*），只注意她一个人的情况，而忽略了其他人（*πρὸ τοῦ θανεῖν*），就这样，克瑞昂把安提戈涅的死于自己的天年之前（death before her time，896）变成了人的共同命运。她的命运成了这样一个样板：那就是凡人必死。克瑞昂在不觉中装得像哈德斯那样不为恳求所动，克瑞昂那谨小慎微的虔敬禁止他做的，哈德斯一定会做。克瑞昂若想在处决安提戈涅的事上保持清白，他就必须将安提戈涅的死说成是命该如此。因此他的开场白不禁好像是在进行一种习惯上的安慰。若不是 *πρὸ τοῦ θανεῖν*（“临死之前”，而不是“被杀的时候”）的话，它的意思简直就是这样的：“难道你们不知，若不是命运让他停止，一个人的哀歌便永无止休？”但安提戈涅并不是在唱一曲*γόος*（哀歌）——那种东西仅仅适于对某位已逝的人进行仪式性的哀悼(参

427，1247)。可是克瑞昂若要承认仪式性哀悼的正当，就得削弱自己的主张（参13.2)，因此，他必须站在神的立场上，人的哀歌（ γόοι）也不能动摇他的意志。他只要按照自己的理解去听安提戈涅的话就可以惩罚她（参777-780)。

47.3. 克瑞昂把一种意图上的野蛮与某种表达上的雅致结合在一起（参665)。他告诉他的仆人把安提戈涅囚禁在她的坟墓里，就好像把她裹进一件衣袍（περιπτύξαντες)；她将被孤独地隔离在这样一个所在（στέγη)，像一头神圣的野兽，在一片遥远的草地上游荡（ἄφετε μόνην ἐρῆμον)。"为了形式的缘故"，克瑞昂被迫虔诚地说话，他必须拒绝他刚刚在打断安提戈涅的哀歌时所提到的命运。安提戈涅现在有一个选择。如果她选择自杀，那么克瑞昂将显然是 αγνός（清白无罪的)。如果安提戈涅选择活下去，以便继续进行她在地下的葬礼（τυμβεύειν)，[①]那么克瑞昂只不过是为安提戈涅提供了真正实现她愿望的途径。克瑞昂惩罚安提戈涅的方式将她的死这一问题悬搁了起来，这与安提戈涅自己对葬礼的理解方式完全相同。对安提戈涅在死亡中获得的生命最强有力的嘲讽，被克瑞昂在无意中发现了。这最终迫使她去重新估价她挚爱的基础。

47.4. 克瑞昂认为，安提戈涅被剥夺了享受任何地上的东西（μετοικίας τῆς ἄνω）的权利。他暗示，她已经是这个世界上的异乡人，对于这个世界是陌生的（参35.1)。安提戈涅已经两次唱到她自己作为 μέτοικος（异乡人）的处境，第一次是说，自己是在生者与死者之间的异乡人（852)，然后是说，她对她乱伦的父母而言也是异乡人（868，参46.8)。她认为，自己与那些人在一起是被迫的，她要么是因为与那些人不同而无法完全享有他们的一切，要么是因为与他们完全一样而招惹了他们的憎恶。安提戈涅无论在何处，都是个外乡人。

第48节（第891-928行）

安提戈涅　坟墓呀，房呀，那永远监守着的、沉埋地下的家呀！我就要到那里去找我的亲人，他们许多人早已死了，被佩尔塞福涅接到死人那里去了，我是最后一个，命运也最悲惨，在我的寿命未尽之前就要下去。很希望我这次前去，受我父亲欢迎，母亲呀，受你欢迎，

① Morstadt 所说的 νυμφεύειν（成婚）不可取；但不能认为 τυμβεύειν 一词是不及物的；参：T..M.Barker, *CR* 1907, 48。

哥哥呀，也受你欢迎；你们死后，我曾亲手给你们净洗装扮，曾在你们坟前奠下酒水；波吕涅克斯呀，只因为埋葬你的尸首，我现在受到这样的惩罚。

（可是，在聪明人看来，我这样尊敬你是对的。如果是我自己的孩子死了，或者我丈夫死了，尸首腐烂了，我也不至于和城邦对抗，做这件事。我根据什么原则这样说呢？丈夫死了，我可以再找一个；孩子丢了，我可以靠别的男人再生一个；但如今，我的父母已埋葬在地下，再也不能有一个弟弟生出来。

我就是根据这个原则向你致敬礼；可是，哥哥呀，克瑞昂却认为我犯了罪，胆敢做出可怕的事。他现在捉住我，要把我带走，我还没有听过婚歌，没有上过新床，没有享受过婚姻的幸福或养育儿女的快乐；我这样孤孤单单，无亲无友，多么不幸呀，人还活着就到死者的石窟中去。）

我究竟犯了哪一条神律呢……我这不幸的人为什么要仰仗神明？为什么要求神保佑，既然我这虔敬的行为得到了不虔敬之名？即使在众神看来，这死罪是应得的，我也要死后才认罪；如果他们是有罪的，愿他们所吃的苦头相当于他们加在我身上的不公正的惩罚。

48.1. 安提戈涅在她的第三个、也是最后的辩护中对自己进行了三重描写：安提戈涅与除波吕涅克斯之外的家人（891-902a），安提戈涅与波吕涅克斯（902b-914），安提戈涅与克瑞昂（914b-928）。家庭将第一、第二部分联结在一起：她拥有的家庭以及她在臆想中为兄弟而抛弃的家庭。家庭也把第二、第三部分联结起来：她刚刚抛弃的家庭以及由于她对兄弟的挚爱而永远也不会有的家庭。在设计上，她的讲话与她的第二个辩护类似，在那里，死亡将第一部分的诸神与第三部分的痛苦联系在一起（参 27.1）。俄狄浦斯、伊奥卡斯特和埃特奥克勒斯现在解释了她那时力图确立的诸神与律法之间的关系［佩尔塞福涅（Phersephassa）[1]代替了宙斯与狄克(Dike)］；波吕涅克斯的不可替代，现在解释了她死亡的不可避免；她希望克瑞昂将要受到的惩罚，现在解释了她不埋葬波吕涅克斯将会承受的痛苦。现在，律法只是出现在第二部分，在那里，它与诸神之间的联系似乎已杳无踪迹，但这说明，安提戈涅的惩罚已经多么大地影响了她对自己所做事情的理解。在某种意义上，克瑞昂已经设法动摇了安提戈涅，但结果却揭示了她所作决定的关键之中的关键。安提

① 佩尔塞福涅（Phersephassa），冥王哈得斯之妻。——译者注

戈涅在第二个辩护的结尾指责克瑞昂是个傻子；她现在则希望克瑞昂会和她一样受苦。

48.2. 安提戈涅开头的那三个呼唤标志着她讲话的三个部分。她把她将要与亲人相会的地方叫做坟墓、婚房和永远监守着的、沉埋地下的家。一开始是对她受罚的地方字面意义上的指称 *τύμβος*（坟墓），然后是比喻意义的词 *νυμφεῖον*（新房），最后变成了这样一个地方，在那里，她将永远地与家中其他的亲人住（ *οἴκησις*）在一起。这个令她无法与丈夫在一起的坟墓，却让她与她的家人在一起，因为，*τύμβος* 通过取代 *νυμφεῖον*，也取代了无法在大地上存留的 *οἴκησις*（参 9.6）。与俄狄浦斯和伊奥卡斯特一起住在家里，这对于安提戈涅来说就像她的婚姻那样不可能。*κατασκαφὴς οἴκησις ἀείφρουρος*（沉埋地下的家）不仅描写了克瑞昂的地下的婚房，而且也描写了冥府，就是安提戈涅后来称之为 *θανόντων κατασκαφαί*(死人的洞穴)的地方，她将活着到那里去（920）。克瑞昂曾迫使安提戈涅在她的死亡中重新表现这种坟墓与冥府之间的融合。*ἐν νεκροῖς*（死的）与 *ὀλωλότων*（死人）二词联用而产生的显而易见的累赘，也体现了这种融合。对安提戈涅而言，这种融合必不可少，因为葬礼的神圣便因它而存在。安提戈涅也同样不能放弃她自己的肉身，一如不能把波吕涅克斯的尸体抛弃给鸟儿。若她不能亲身到冥府，她就不能为自己据以行事的责任进行辩护。那种把波吕涅克斯的埋葬与自己的死亡牢牢地结合在一起的需要，令安提戈涅采取了现在这种奇怪的论证。

48.3. 安提戈涅把佩尔塞福涅对她亲人的友善迎接（ *δέδεκται*），与自己在寿命未尽之前下到冥府的惨淡旅程进行了对比（参 59）。毫无疑问，安提戈涅没有理会埃特奥克勒斯与波吕涅克斯之间的互相残杀；她一定还在以为，自己的厄运在宙斯加给她家庭的厄运之外（参 2.2）；但是那现在压迫着她的苦难是哀歌的隐秘的主题：没有人会为她做那些她为她的父亲、母亲和兄弟们所做的事。没有人留下来为她净洗、打扮和奠酒。伊斯墨涅不会冒险为她做那些她不愿冒险给波吕涅克斯做的事。如果不愿为波吕涅克斯冒险是出于审慎，那么现在就更应如此。安提戈涅的最大的牺牲在于剥夺了她自己的葬礼（参 848-849 以及 850-851）。现在，安提戈涅必须面对她的家人，但她却没有对她的家人来说必不可少的仪式。因此，她只能这样希望：家人们会更看重她符合礼仪的挚爱，而不在乎她自己缺少圣洁（参 867）。她无法指望佩尔塞福涅的仁慈，她必须越过佩尔塞福涅的头向家人们呼求。也许正是出于这样的考虑，安提戈涅才没有断言说，惟有葬礼才能保证人能走向冥府。现在，也正是出于

这种考虑，安提戈涅才没有明确地区分冥府与坟墓。

48.4. 安提戈涅似乎同时想到了她所有的家人，但她却分别谈到他们，或者分别对他们讲话。她将得到父亲的 φίλη（爱）、母亲的 προσφιλής（关爱）和埃特奥克勒斯的 φίλη（爱），她没有直呼第一位，但直呼了第二位，并且称呼第三位为 κασίγνητον κάρα（兄弟的头）(参 1.3)。她不能说，她会得到他们所有人的爱（参 75，89）；事实上，她并未再提起波吕涅克斯的爱（参 73），因为她没有为他做她为其他人做的一切（参 33.4）。她的家人们已成为尸首，成为她那合乎仪式的挚爱的对象，只有在这一点上，他们才彼此相属。安提戈涅所行的葬礼是她的家人所拥有的惟一没有亵渎的纽带（参 8.6）。她的家庭不是一个 γένος（类属）（参 8.6）。

48.5. 现在，安提戈涅第一次故意说了谎。她曾经几乎说出，她会为波吕涅克斯起一个坟墓（参 10.1），但现在她却说，她为波吕涅克斯殓尸埋葬。带有技术意味的动词 περιστέλλω（殓），甚至不仅涵盖了她刚刚提到的三种仪式；但不论她还做了些什么，我们都知道她不可能为波吕涅克斯沐了浴着了衣（参 7.1）。只有在这一次她才呼唤波吕涅克斯的名字，这说明，她是在何种程度上依靠他的良好心愿，去弥补她未能做到的、仪式上的虔敬。聪明人[安提戈涅告诉了伊斯墨涅哪些人是聪明人(557)]知道她尊敬波吕涅克斯，但是尊敬不等于是埋葬（参 13.2）：安提戈涅用于确认尊敬的论证，也确认了尊敬与埋葬的不同。带有神圣意味的词 περιστέλλω（殓）和 δέμας（身体）[①]——安提戈涅只有在此处才将尸体说成身体——说明，安提戈涅试图坚持“形式上的”虔敬，尽管她自己身体力行了虔敬的真谛。可要把律法的表面与实质结合在一起，就像把冥府与坟墓分开那样困难。

48.6. 喜爱已故的兄弟胜过假想中的丈夫或儿子，这似乎是荒谬的；但正是因为需要把不可比较的事物进行比较，才有了这种荒谬。有关埋葬的任何论证都必须借助于与其不相称的东西，这恰恰是因为死亡改变

① δέμας 的神圣性，为与所有具有相同后缀的中性词所共有，在 Δανάας δέμας(达娜埃的身体)中很显然（944-945）；克瑞昂对这一韵味的漠不关心（205）是他的一贯性的标志，与他使用 σῶμα(参 20.2)是一回事。关于 δέμας 与 σῶμα 的区别，见，色诺芬《残篇》15, 4-5,在那里，色诺芬让野兽们把诸神的 σώματα 做成像是它们自己的 δέμας.希腊文像英文那样，常常把头与身体对立起来（参：《赫拉克勒斯》 2.66.4; 3.110; 4.75.3; 103.3; 7.75.1）；因此这一点是有意思的，安提戈涅在提到波吕涅克斯的身体时称呼他的名字，而在讲到埃特奥克勒斯爱她的时候称他为 κασίγνητον κάρα（兄弟的头），而在向波吕涅克斯述说克瑞昂的不正义的时候也称他为 κασίγνητον κάρα.

了一切。在索福克勒斯的《厄勒克特拉斯》(*Electra*)中，歌队在鹳鸟身上发现了赞美厄勒克特拉斯挚爱死去的阿伽门农的最好方式:“我们看到最聪明的鸟儿在上面小心翼翼地侍候着它们的生养者——我们为什么不同样履行这些责任呢？”(1058-1062；参 25.3)歌队必须忘记，鹳鸟没有葬礼；看起来，安提戈涅也忘记了这个区别，正是这种区别，令她的虔敬因对希罗多德故事的改编而大打折扣(《赫拉克勒斯》 3.118-119)。不过，以此为安提戈涅辩护并论证这个段落为真，就漏掉了她话中的含义。Intaphernes 的妻子可以选择去救她的丈夫、孩子或是兄弟；而安提戈涅则必须生造出一些选择来，让这不可避免的事显得还有选择的余地。但她表达这些选择的方式再次证明，无可选择。她说，死了一个丈夫还可以再有一个，死了一个孩子还可以和别的丈夫再生一个。不过看起来，安提戈涅是把这两件事合二为一了，她把两件事交错地排列起来，在说到她丈夫的死后(*πόσις κατθανὼν ἐτήκετο*)，马上说起她孩子的生(*τέκνων μήτηρ ἔφυν*)。她由此假定，如果她儿子死了，她就需要与别的丈夫生另一个孩子；而只有在一种情况下这种事才是不可避免的：那就是，她的儿子也是她的丈夫(参 486-487)。安提戈涅把自己想像成了另一个伊奥卡斯特。即使出于假设(*ex hypothesi*)，她也把自己的家当成了样板，即使出于假设(*ex hypothesi*)，她也不曾离弃她名字中“不生育”的含义：她假设中的丈夫只是一个法定的丈夫，是一个丈夫(*π όσις*)，而不是一个男人(*ἀνήρ*)(参《特洛伊妇女》550-551)，而且，若她父母还活着，那位将会出生的兄弟也会长大成人(*βλάστοι*)。乍看起来，安提戈涅是在暗示，若她父母还活着，她便不会做她做过的那种事情，然而安提戈涅的意思并非如此，因为她那时还不能依据一种她无法控制的偶然事件——即生出另一个兄弟——行事。[①]第 911-912 行意味着某种截然不同的事情：只有在冥府之中，那些合法地组成家庭的人才不会生育(参 27.5)。她的母亲和父亲现在被掩藏在冥府，他们将永远被掩藏在那里，永远看不到光明。安提戈涅不能指望俄狄浦斯和伊奥卡斯特再给她一个活生生的兄弟。她对丈夫的责任可以终止，因为她可以得到另一个丈夫，但是对于兄弟的责任却不能终止，因为她甚至希望她家中的任何人都未曾出生过。安提戈涅将自己想像为一个母亲，而这只是为了预先否定她所想像到的那些可能性。这便是她的方式，她用一个有溯及力的希望否认了一切生育行为，而后，这样的希望又令她将一个显然特殊的例子称为普

① 就像在第 450 行她不会认为宙斯有可能告诉她不要埋葬波吕涅克斯那样。

遍规律。

48.7. 尽管有那些公民，安提戈涅也可以不埋葬丈夫，因为她还可以得到另一个丈夫；然而她不得不埋葬她的兄弟，因为她无法指望能得到一个兄弟。为了证明需要埋葬波吕涅克斯，安提戈涅必须假定，“得到”或“与……在一起”首先意味着“生活在一起”（参 9.6）：她可以有第二个丈夫，因为她在那时没有了（ ἤμπλακον）第一个，她可以没有丈夫，因为他已经消失了（ ἐτήκετο）。埋葬一个丈夫是次好的事；与一个丈夫在一起是最好的事［欧里庇得斯《求恳者》（Euripides *Supplices* 1054-1071）］。那么，安提戈涅就必须埋葬波吕涅克斯，因为她不能与他在一起；但她在埋葬他的时候死去，便与他在一起了。这样看来，她对律法的遵从令她想死的欲望变得合理；但律法的精神也说明了这种欲望，因为它说，埋葬就意味着与被埋葬者在一起。为死者举行的仪式是与死者在一起的途径。就是这些礼仪，迫使安提戈涅回到尸体旁边，但它们并不能令她满意（参 25.4）。

安提戈涅因离开家人而感到痛苦——她想要克服对礼仪无休止的重复——这迫使她越过埋葬而自杀；确实，埋葬的律法自身包含了自杀的诱惑；但是这种诱惑只有在乱伦的家庭中才会显露出来，在那里，不可能一起生便必然意味着在死中相会。然而，对一切合法组成的家庭而言，这埋葬的律法有个实质，而这律法的真相却毁了这个实质。因此，这律法在实际上就成了某种“为了形式”的东西。只有乱伦的家庭才能成就律法的精神，因为只有这样的家庭才能把“去在一起”（to be with）的意思首先理解成埋葬所造成的那种“在一起”（the being with）。因此，那要求埋葬的律法看起来也要求乱伦；但是律法可以通过要求没有繁衍的血亲关系来避免这个结果。律法要求在冥府中重建家庭；它与安提戈涅是完全一致的。

48.8. 安提戈涅三次说到了她的天性。她的天性不是要分有她兄弟之间的相互仇恨，而是要通过对她亲人的爱把他们结合在一起（523，参 31.1）；她的天性是生自于乱伦的父母（866，参 46.8）；如果她的天性是孩子们的母亲，那她就不会亵渎忒拜城的公民了（905）。只要把这三个 ἔφυν（天性，生来的）放在一起，我们就会发现，将第一与第二个 ἔφυν 联系在一起的，正是第三个 ἔφυν 那实际上并不可能的前提。安提戈涅的出身已排除了她做母亲的可能，对她自己亲人的爱便不可避免地体现在葬礼中。她也禁不住希望，她的虔敬所依赖的先决条件还是消失掉（wish away）的好（参 46.8）。她一定向往做个完全的母亲，就如她现在，完

全体现着对生育的拒绝：她表示她不会去做那些为丈夫和孩子做的事。在此之后四行，她不得不遗憾自己没能成为一个妻子（N.B. ton, 917）和母亲。一个母亲可能会冒死去救她的孩子的生命，但是她不会冒死去为他行葬礼。神圣的律法并不适用于这种情况，因为孩子总是可以替代的。母亲的天性是生命的永久的给予者；但对孩子的 τροφή（养育）却并不包括埋葬。安提戈涅不只是把她自己想像得像大地一样，παμμήτωρ [万物之母]（参 29.2,61.1）：她的父母死了就不会有兄弟出生。为了避免葬礼的重复，为了保证她永远与亲人在一起、躺卧在一起，她必须死；当她考虑别的选择之时，她也坚守着永恒、那永远的代代相继，为了这永恒，人们不会因某个个人而离弃种族的永存。母亲对儿子的爱可能并不因他的死而停息，安提戈涅没有看到这一点，并不只是由于缺乏经验。她的家庭如此地被她的想像蒙上了色彩，以至于只有乱伦才能够确切地表达出对自己亲人的爱。她想做个母亲，同时，她想这样做只是为了从对自己亲人的爱中解脱出来，若不以伊奥卡斯特为榜样，她便不会有这些想法。她忘记了尼奥柏（参 46.4）。

48.9. 安提戈涅讲话的最后部分呈现为三个三元组合（triads）：过错（921，926，927），诸神（921，922，925）和正义（921，925，928）。有人也许会猜想，安提戈涅会把它们的关系看得很简单：在诸神的眼里，克瑞昂做错了而安提戈涅做对了；诸神会惩罚他而回报她。然而，安提戈涅想，她只能是希望这样一种关系能成立而已。在克瑞昂判决她的过犯之后，立刻就执行了对她的惩罚：活着进入那个沉埋地下的、死人的屋子，没有朋友、婚姻和孩子：但是诸神却延迟了对她正义的确认。安提戈涅暗示，她一直都盼着诸神的干预。本来就该将她的虔敬作为虔敬来看待，不受歌队的制约，也不被城邦所忽视（参 40.3, 46.10）。除了克瑞昂之外，诸神本应已改变了每个人的心思；但由于他们没有这样做，安提戈涅就要受更多的苦，并被迫承认她的错误。那么在她的心里想着的是什么错误呢？她怀疑她刚刚宣扬的律法没有诸神的认可？还是她相信自己会得到她想像中的回报——但这却并不是诸神的方式？她的回报只是在于克瑞昂的受罚，而不在于她与家人的重聚，只要发现这一点，就足以摧毁她了。安提戈涅也许无辜地侵越了诸神的正义，但还不至于以她的死亡作为补偿。然而，安提戈涅认为正义与高贵（ καλόν）是一致的（参柏拉图《礼法》 859d2-860c3）。但她的行为本身却可以是正义而不高贵的；她也许只是做了不得不做的事，而她甘愿为此承担的风险也许不会影响诸神对它的价值的评判，如果这风险的回报（死亡）是律

法本身的真谛，便尤其如此。但在这个讲话中，安提戈涅并未谈过她自己的死亡，她第二个和第三个辩护的区别就在这里；她已经通过她的新的律法把死亡的收获替换成了与她的家人在一起的收获。安提戈涅未能看到，她的正义也许和克瑞昂因不正义而受惩一样，都无高贵可言。安提戈涅希望，克瑞昂遭受的灾难像她不公正地遭受的灾难一样多，就这样，她把他的受苦看成了对她自己的回报。这样一来，她就把自己说成是诸神惩罚克瑞昂的工具，但作为这样的一个工具，她又认为自己得到了那个已为她酝酿已久的希望，那就是得到俄狄浦斯、伊奥卡斯特和埃特奥克勒斯的爱。正是这两种希望之间的紧张使得她成了“悲剧性的”人物。

第49节（第929-943行）

歌队长　那些狂风的呼啸依然占据着她。

克瑞昂　那些押送她的人办事太缓慢，他们要后悔的。

安提戈涅　哀哉，这句话表示死期到了。

克瑞昂　我不能鼓励你，使你相信这判决不是这样批准的。

安提戈涅　忒拜境内我先人的都城呀，众神明，我的祖先呀，他们要把我带走，再也不拖延了！忒拜长老们呀，请看你们王室剩下的惟一后裔，请看我因为虔诚地奉行了敬虔，在什么人手中受到什么样的迫害啊！

49.1．歌队没有觉察到，那个说克瑞昂愚蠢的安提戈涅与那个诅咒克瑞昂受苦的安提戈涅有所不同。她灵魂中那些狂风的呼啸依然占据着她。歌队先前提到过 ῥιπαὶ ἀνέμων（呼啸的狂风）：卡帕纽斯在巴克科斯的疯狂中向忒拜人喷出呼啸的仇恨之风（137）。安提戈涅是又一个卡帕纽斯，也像他那般为仇恨与不虔敬的傲慢所占据；但卡帕纽斯受到了神明的鼓舞（βακχεύων），而占据着安提戈涅的那些东西却来自她自己的灵魂。歌队现在把他们以前归因于她父亲的东西归因于她的灵魂（参28）。但实际上，歌队将灵魂与狂风等同起来；他们曾经把诸神比喻成色雷斯的风，摇撼了一个家族，让灾难一代接着一代地追随着它（参37.3）。看起来，歌队惟一坚持不变的东西，就是在比喻的意义上使用风（参353，1146）。诸神与风都可以用来解释安提戈涅；但它们是通过俄狄浦斯维系

在一起的，是他继承了拉布达科斯的命运并把它传给后代。这样一来，歌队还是没有说清 τῶν αὐτῶν ἀνέμων αὑταὶ ψυχῆς ῥιπαί(那些狂风的呼啸)是指安提戈涅还是指她的家族。或许他们现在才把安提戈涅看做她整个家族的代言人。她从俄狄浦斯那里继承来的野蛮或许来源于诸神。

49.2. 随后，克瑞昂拐弯抹角地接上了歌队的话："那些押送她的人将会为他们的拖沓而后悔，这就是后果。"安提戈涅没有承认她的错误，她甚至也没有试图逃脱（557-580）。所以，惟一要做的就是加速她的死亡，克瑞昂认为，拖延行刑会让她继续表现她的不屈。克瑞昂无法制服安提戈涅，就拿仆人们开刀：非得有人吃亏长教训、非得有人哭不可。不过，克瑞昂确实成功地迫使安提戈涅接受了她自己的死亡，在她的第三次辩护中，安提戈涅自始至终都对自己的死保持着沉默（参 48.9）。οἴμοι（哀哉）一词说明，那个辩护失败了。这是她自杀的迹象，这迹象中有希望也有绝望——希望是，她将与自己的家人重聚，绝望是，这种重聚不会再依附于生命。她正是在那种绝望中向神灵求祈，而她先前以为，自己不应再向他们求助（922-923）。她所召唤的诸神是生育的诸神（参 8.6），没有他们，她可以面对哈德斯，却不能面对死亡。

49.3. 安提戈涅向她父亲的忒拜城、她祖先的诸神，以及她称之为忒拜统治者的歌队进行了最后陈辞（参 988）。她含蓄地责备歌队，说他们让忒拜人丧失了与往昔的最后一线联系。她在克瑞昂开始的地方结束。克瑞昂曾经提出自己有双重的统治资格：他是王室最近的亲属，他对城邦完全忠诚（参 12）。安提戈涅现在自己采纳了这个论证：她是王室最后的血脉，并且完全虔诚。克瑞昂未能将他的两种资格结合在一起，他既把城邦和它的政体结合起来，又把它们分开。安提戈涅则成功地做到了这一点，她通过创建忒拜的诸神将祖先的城邦与她的虔敬结合在一处。克瑞昂谈到过卡德墨亚，但从未谈到过忒拜人（参 30.2）；他谈到过 θεοὶ ἐγγενεῖς (祖国的诸神)，却从未谈到过 θεοὶ προγενεῖς（原初的诸神）或 θεοὶ πατρῷοι [祖先的诸神]（199，838）。他没有意识到城邦的神圣起源，他与 Spartio（战士）[1]的亲缘对他而言毫无意义。他的律法也像安提戈涅的律法那样对诸神保持了沉默，但安提戈涅的沉默只是掩盖了她的律法对诸神的最终依赖，而克瑞昂的沉默则说明，他要将诸神政治化的努力部分地失败了（参 19.2）。不过，安提戈涅始终没有注意到政治的东西：

① 不详。疑即 Spartae，意为"龙种战士"，指卡德摩斯种下的巨龙的毒牙所变的战士，他们与卡德摩斯一起创建了忒拜城，成为该城一些显贵家族的始祖。——译者注

她呼唤她父亲的 ἄστυ(城)，而不是她父亲的 πόλις［城邦］（参 46.6）。

49.4. 海蒙与欧律狄克的自杀已经在言辞上有所铺垫。正如歌队认识到的，海蒙愤怒地做了一个几乎毫不掩饰的威胁（参 43.1），欧律狄克的悄然离去也引起了歌队和信使的类似预感。而安提戈涅则以“我虔诚地奉行了虔敬”结束了她的讲话，歌队随后对她进行了安慰，但他们根本没有注意到她已经决心自杀。她的自杀发生在特瑞西阿斯对抗克瑞昂以及歌队唱颂狄奥尼索斯之间的某个时刻。因此，安提戈涅公开表示她的虔敬便是她自杀的开始，安提戈涅的自杀在剧本中的位置，恰好是诸神的问题最为突出的地方。我们不得不怀疑，虔敬与自杀是否必然相伴而行。[1]或许正是她处境的独一无二，令安提戈涅对诸神的见解比特瑞西阿斯更为深刻（参 52.4）。

第 50 节（第 944-987 行）

歌队 (第一曲首节)那美丽的达娜埃也是在铜屋里看不见天光，她在那坟墓似的屋子里被人囚禁；可是，孩儿呀孩儿，她的出身是高贵的，她给宙斯生了个儿子，是金雨化生的。命运的威力真可怕，不是金钱所能收买，武力所能克服，城墙所能阻挡，破浪的黑船所能躲避的。

(第一曲次节)德律阿斯的暴躁的儿子，埃多涅斯人的国王，也因为生气辱骂狄奥倪索斯，被他下令囚在石牢里，他是这样被压服的。等他那可怕的猛烈的疯狂气焰逐渐平息之后，他才知道他在疯狂中辱骂的是一位神。他曾企图阻止那些受了神的灵感的妇女和她们高呼“欧嗬”时挥舞的火炬，并且激怒了那些爱好箫管的文艺女神。

(第二曲首节)那双海的蓝色水边的牛津岸旁是特拉克的萨尔密得索斯城……，阿瑞斯，那都城的邻居，曾在那里看见菲纽斯两个儿子所受的发出诅咒的创伤，他们被他那凶狠的后妻弄瞎了眼睛；她那用血污的手，用梭尖刺破了要求报复的眼珠；那创伤使它们看不见阳光。

(第二曲次节)这两个可怜的孩子被关瘦了，他们悲叹他们所受的可怜的痛苦；他们是出嫁后不幸的母亲所生，这母亲的世系可以追溯到埃瑞克透斯的古老家族，她是在那遥远的洞穴里养大的，同她父亲的风暴在一起，波瑞阿斯这孩子，神的女儿，她同姐妹们飞上那峻峭的山岭；

---

① 参：L. Strauss, *Aristophanes and Socrates*, 82-83; S. Benardete, *Herodotean Inquiries*, 49。

可是，孩儿呀，她也受到那三位古老的命运女神的打击。

50.1. 第四合唱歌分为三个部分，第一部分描写达娜埃（Danae）[①]的受罚，第二部分描写吕库尔戈斯（Lycurgus）[②]的受罚，第三部分描写克勒奥帕特拉（Cleopatra）[③]和他的儿子们的受罚。这个合唱歌与安提戈涅似乎关系不大，歌队只是在开头称呼了她两次，在结束的地方称呼了她一次（949，987）；吕库尔戈斯作为惟一的男人似乎关联最小。[④]合唱歌跑了题，可能部分地是由于歌队对于安提戈涅缺乏认同与同情；这合唱歌可以表明，他们是如何迫不及待地证明自己那无懈可击的随机应变；而对于这个 τέρας（奇异的）安提戈涅，他们最多也就能援引三个命运的例子。看起来，力劝安提戈涅顺从命运，成了最能炫耀他们温顺的箴言。然而这个解释却没能解释吕库尔戈斯，关于他，歌队没有提到命运，也没有得出什么道德寓意：与吕库尔戈斯不同，达娜埃和克勒奥帕特拉都没有与任何罪行有染。这样一来，吕库尔戈斯就迫使我们更加仔细地观察歌队的意图。歌队对克勒奥帕特拉的囚禁保持了沉默，[⑤]但就算我们不理会这一点，而是从“囚禁”这一问题出发来理解这三个例子，我们也无法从中为安提戈涅找出一个有意义的类比，因为这三个人都并非死于囚禁之地。达娜埃的囚禁之地（ τυμβήρης θάλαμος）被比喻成坟墓，但实际上却是婚房；而安提戈涅的囚禁之地则刚好相反（参 48.2）。但是这种区别或许说明，歌队没有达到安提戈涅对死亡的最后理解（参 49.2），他们比表现出来的更有同情心，甭管这同情心是出于有意还是无意。

50.2.把达娜埃和克勒奥帕特拉合在一起的，是“命运”与“高贵的出身”，把达娜埃和吕库尔戈斯合在一起的，是“囚禁”，把吕库尔戈斯和克勒奥帕特拉合在一起的，是“色雷斯”。但是似乎没有什么东西能

---

① 达娜埃，阿尔戈斯王阿克里西奥斯之女。神示其父将死于其子手中，故被其父囚于铜屋内。宙斯化做金雨同她结合，生子佩尔修斯，长大后掷铁饼误伤其外祖父致死。——译者注

② 吕库尔戈斯得罪狄奥尼索斯，遭报复，使他于疯狂中用斧头杀其子。天降瘟疫于城邦，神示处死国王方可消灾。埃奥涅斯人只得把他囚禁在潘盖奥斯山中的石洞里。——译者注

③ 克勒奥帕特拉是雅典王埃瑞克透斯的外孙女，萨尔米得索斯城的王菲纽斯娶她为妻，生二子，菲纽斯囚禁妻子，另娶了忒拜王卡德摩斯的姐妹埃多特亚，埃多特亚弄瞎克勒奥帕特拉所生的两个孩子的眼睛，他们眼中的创伤向埃多特亚发出诅咒。——译者注

④ 参 Wolff-Bellermann 的分析。

⑤ 见 Pearson ，*Phineus*,311, n.1 中对索福克勒斯的评论。

把这三者全部合在一起。因此，可能有人认为，歌曲的连贯性恰恰就自于它的不连贯。由于歌队在第一曲首节中提到了道德寓意（第二曲次节只是对它的重复），而且关于达娜埃的一切似乎比其他两位更加适合于安提戈涅，有人会因此争辩说，歌队在歌曲的其余部分歌唱不相关的吕库尔戈斯，是情不自禁，他们补充的克勒奥帕特拉两个儿子的事情是离题。一种类似通灵的东西攫住了他们，把他们带到了他们为自己设定的界限之外（参 801-802）。毕竟，第二曲首节比歌队以前所曾唱过的歌曲都更富有华美的“诗意”。歌队由此也体验到了那种一直占据着安提戈涅的“灵魂中的那些狂风的呼啸”，通过聆听一位更为传统的缪斯的歌声，我们也会领会安提戈涅特有的灵感。歌队用了一个不属于他们自己的声音，我们由此开始感觉到，践行神圣的律法，对安提戈涅来说必然意味着什么。歌队永远也不会明白自己是被灵感攫住了，或许，这也是对他们恰当的惩罚。

50.3. 不过，这种解释忽略了歌曲显而易见的连续性。它的开头至少回应了安提戈涅的最后陈辞；但它并未回应安提戈涅所说的一切。祖先的城、他们自己的统治，以及安提戈涅的虔敬在歌队中都找不到回音。不如说，是安提戈涅高贵的出身以及她与诸神的亲缘打动了他们（参 46.5）。他们把安提戈涅与达娜埃直接联系在一起，不是通过囚禁或命运的可怕力量，而是由于达娜埃也是出身高贵，是宙斯儿子的母亲。另一方面，吕库尔戈斯否认了狄奥尼索斯的神圣出身，而克勒奥帕特拉则是诸神的后裔。诸神与凡人一起生育后代，是这个合唱歌的主题，其中达娜埃代表了它对未来的许诺，吕库尔戈斯代表了它对当下的拒绝（惟一的动词以现在时出现在第一曲的次节），克勒奥帕特拉则代表了它对过去的宣言。歌队的灵感不在诗歌中，也不在道德寓意中，而是在这个主题中，依我看，他们对这个主题完全没有意识，否则他们会把 *ματρὸς ἔχοντες ἀνυίμφευτον γονάν*（一个母亲在不幸的婚姻中所生）这个句子（980）留给俄狄浦斯和他的孩子们（参《俄狄浦斯王》 1214-1215,1403-1408），把 *ἀρατὸν ἕλκος...κερκίδων ἀκμαῖσιν*（诅咒的创伤……梭尖）(972-976)中的大部分留给俄狄浦斯刺瞎自己双眼（参 51-52, 《俄狄浦斯王》 1276）的行为。歌队一如既往地坚持直接的相似，在得出道德寓意之前，他们对这种相似进行了详尽的发挥。在道德寓意与主题之间有一种紧张，前者让诗歌也有了道德寓意，后者却未能让诗歌也拥有这个主题（因此，二者类似于“为了形式”而行的律法与身体力行出来的律法之间的紧张），在某种程度上，这种紧张影响了全部歌队的颂歌；而歌队在安提戈涅面前

坦承困惑的第四合唱歌，必然受这紧张影响最深。就主题而非道德寓意而言，吕库尔戈斯占据着中心地位。安提戈涅就像吕库尔戈斯那样对缪斯感到愤怒（参 32.1,37.3），她的罪过便是他的罪过。吕库尔戈斯力图在言辞上打断神明的世代繁衍，而安提戈涅则在行动上打断了人的世代繁衍。作为不生育的人，她体现了对爱若斯神圣性的拒绝（参 44.2）。阿弗洛狄忒和狄奥尼索斯在她的家系之中，却不在她的未来之中。如果她忘记伊斯墨涅，她就无权向 θεοὶ προγενεῖς（原初的诸神）求助（参 8.1）。

第 51 节（第 988-997 行）

特瑞西阿斯　啊，忒拜长老们，我们一路走来，两个人靠一双眼睛看路；
　　因为要有人带领，瞎子才能行走。
克瑞昂　啊，年高的特瑞西阿斯，有什么消息见告？
特瑞西阿斯　我就告诉你；你必须听先知的话。
克瑞昂　我先前并没有违背过你的意思。
特瑞西阿斯　因此那时候你平稳地驾驶着这城邦。
克瑞昂　我能够证实我曾经得过你的帮助。
特瑞西阿斯　要当心，你现在又处在厄运的刀口上了。
克瑞昂　你是什么意思？我听了你的话吓得发抖！

51.1. 在有名有姓的角色中，只有特瑞西阿斯一个是未经歌队的宣布而来（参 155，376，386，526，626，801，1180，1257）。他、守卫者以及后来的两个信使都充当了报告者的角色；他像守卫者那样既没有做过、也没有看到他所讲的事（238-239，1012），然而克瑞昂出于同样的理由相信他二人都是同谋；他也像守卫者那样在刚进场时引起了歌队和克瑞昂的惊讶。歌队曾经在守卫者将入场之前断言，没有人胆敢不服从克瑞昂的命令，因为显然没有人喜欢死；而现在，他们在命运的预知者特瑞西阿斯将要进来之前奉劝安提戈涅顺从命运。特瑞西阿斯在一开始给出了一个希望，但在结束时确认了歌队曾预言过的灾难。这两个场景是剧本情节转换的接合点。前一个场景关系到灵魂，后一个场景关系到诸神；诸神与灵魂在埋葬的问题上统一起来（参 19.4）。在描述波吕涅克斯被埋葬的种种征兆、或干脆说是缺乏这些征兆之前，守卫者用了三个讲话，共十八行，说明自己的无辜、平息自己的恐惧（参 237）；在描述

他从占卜中听到的征兆之前，特瑞西阿斯用了三个讲话，每个讲话都用一行来提醒克瑞昂他自己的绝对无误并引起克瑞昂的恐惧（参 997，比较 257，990，252，1004，1013）。当守卫者离开的时候，他为自己出乎意料地得救（σωθείς）而感谢诸神；现在当克瑞昂离开的时候，他对下面的看法感到害怕，这看法就是：终其一生保护（σῴζοντα）既定的律法（1113-1114）是最好的事情。克瑞昂给了守卫者第二次机会，而诸神却根本没有给克瑞昂机会。克瑞昂知道命令与律法差别的时候，已经太迟了。

51.2. 特瑞西阿斯所称呼的忒拜的主人们似乎是歌队；但由于特瑞西阿斯没有反对克瑞昂替他们作答，他显然是把克瑞昂当做了歌队的代言人。那样一来，歌队就和克瑞昂一样有罪（参 577）。他们一点也没有受到惩罚，这表明，为了使克瑞昂受惩罚，安提戈涅是如何的必不可少（参 17.5）。至少，特瑞西阿斯没有说任何吓唬歌队的话（参《俄狄浦斯王》316-318）。他和他们说话的样子，就好像他们不知道目盲是怎么回事、也同样不知道他是盲人，尽管歌队刚刚在歌唱中说克勒奥帕特拉的儿子的被弄瞎了眼睛，也尽管他们早就熟悉特瑞西阿斯（1092-1093）。不过，特瑞西阿斯可能并不了解这些事；他可能对歌队和他们的政治立场一无所知。他的童仆可能在歌队走过来的时候刚刚对他说了这一类的话："特瑞西阿斯，忒拜的主人们聚集在此"，而特瑞西阿斯只是重复了他所听到的话。如果称呼中的错误也是错误，那么这个错误便暗示，城邦中一部分人赞同安提戈涅，并认为歌队是克瑞昂的积极的同党（参 46.6）。但这可能不是对特瑞西阿斯讲话完整或惟一可能的解释。他也许是在称呼歌队未来的身份（参 1155；《俄狄浦斯王》631,911,1223）。克瑞昂可能已经讲完了，而后特瑞西阿斯继续向他提出了他不可能实行的建议。如果特瑞西阿斯是在戏弄克瑞昂，那么他也是在对作为忒拜未来统治者的歌队发出警告，没有他特瑞西阿斯，他们甚至永远连一刻也无法行动（参 1058）。因此他对歌队说起话来，必然好像是他们忽略了他，只有以此才能指责他们的健忘（参《俄狄浦斯王》 297-299）。他们曾经在第一合唱歌里对占卜保持沉默（参 22.5）。他们本可以在刚听到克瑞昂命令的时候就建议克瑞昂向特瑞西阿斯咨询，这样做他们并不冒风险。他们怀疑克瑞昂的审慎，但并不怀疑他按自己的意志行事的能力，这表明在何种程度上神圣已经衰败，而且按照安提戈涅的说法，它必将一直衰败下去。她诉诸神圣律法的行为并没有打动歌队。

51.3. 关于第 993-995 行见 38.1。特瑞西阿斯告诉克瑞昂，他正站在刀刃上；他说起话来的确好像是克瑞昂可以有个选择。除非克瑞昂注定

作出他那样的回答，他在第1033行立刻作出的默许显然本来可以取消他的厄运。这个机会在七十二行以后（1105）就已经溜走了。关于这个间隙是否足以阻止安提戈涅的自杀，这个问题并非完全无足轻重；我们可以猜想，也许她的缓刑可能已经改变了她，让她会满足于埋葬波吕涅克斯而不再与他和她的家人在一起。但克瑞昂哪怕当时立即默许了，他也可能还是逃不脱惩罚；也许他所能得到的一切，只不过是对他命运的无知（参54.1）。特瑞西阿斯从自己的法术给出的征兆中，推断出城邦将被污染，但他毕竟没有将这些征兆与他对克瑞昂命运的预见联系在一起（参55）。他此行或许是拯救城邦而非拯救克瑞昂。然而，如果克瑞昂没有抱怨特瑞西阿斯，我们也许不能够承受城邦的获救；似乎正是克瑞昂对特瑞西阿斯的公共灵性（public-spiritedness）的不信任，证明了他该受惩罚（参61.2）。克瑞昂在这一场景中从未提到过城邦（参30.2,56.1）。

第52节（第998-1032行）

特瑞西阿斯 你听了我的法术所发现的预兆，就会明白。我一坐上那古老的占卜座位——那是各种飞鸟聚集的地方——就听见鸟儿的难以理解的叫声，听见它们发出不祥的忿怒声，奇怪的叫噪；我知道它们是在凶恶地用脚爪互抓；听它们鼓翼的声音就明白了。

我因此害怕起来，立即在火焰高烧的祭坛上试试燔祭；可是祭肉并没有燃烧，从脾肉里流出的液汁滴在火炭上，冒冒烟就爆炸了，胆汁溅入空中，那滴油的大腿骨露了出来，那罩在上面的网油已经融化。

这祭礼没有显示出什么预兆，我靠它来占卜，就是这样失败了，告诉我这件事的是这个孩子，他指示我，就像我指示别人一样。正是你的意愿把这场灾祸降在城邦。我们的祭坛和炉灶全都被猛禽和狗子用它们从俄狄浦斯儿子可怜的尸体上撕下来的肉弄脏了；因此众神不肯从我们这里接受献祭的祈祷和大腿骨上发出的火焰；连鸟儿也不肯发出表示吉兆的叫声；因为它们吞食了被杀者的血肉。

孩子，你想想看，过错人人都有，一个人即使犯了过错，只要能痛改前非，不再固执，这种人就不失为聪明而有福的人。

顽固的性情会招惹愚蠢的恶名。你对死者让步吧，为什么要

再次刺杀那已死的人呢？再杀那个死者算得什么英勇呢？我对你怀着好意，为你好而劝告你；假使忠言有益，听信忠言是件极大的乐事。

52.1. 特瑞西阿斯讲话的前十七行，说的是他的法术显现出来的征兆（998-1014），最后十七行是特瑞西阿斯从征兆中得出的结论（1016-1032）。那句 *καὶ ταῦτα τῆς σῆς ἐκ φρενὸς νοσεῖ πόλις* (正是你的意愿把这场灾祸降在城邦)（1015）把这两个部分联系在一起。第一部分和第二部分各自又可以为二小部分：1）特瑞西阿斯自己听到的声音（998-1004），2）他由童仆那里得知的景象（1005-1014），3）他对征兆的解释（1016-1022），4）他的建议（1023-1032）。因此整个讲话可以分为三部分：征兆、对这些征兆的解释和建议。对特瑞西阿斯讲话的梗概可以作双重的分析，这直接说明，在特瑞西阿斯的法术和他的建议之间，有着显而易见的不一致，他的法术用的是最精确而独特的语言，而他的建议则大多是泛泛之谈。特瑞西阿斯没有考虑克瑞昂的行为是不圣洁的，他强调的是克瑞昂行为的卑劣："为什么要再次刺杀那已死的人呢？"只有在预言了克瑞昂将受惩罚之后，他才回到克瑞昂行为的不圣洁上（1068-1073，1080-1083）特瑞西阿斯说克瑞昂犯了一个错误，但没有说他渎神，可错误是人人都会犯的。他要用他的法术来证明克瑞昂的错误；但是他没有用法术来判他的罪。征兆是不祥的，但是可以修正的；特瑞西阿斯没有说，征兆所代表的那个罪——即克瑞昂没有埋葬波吕涅克斯，而不是他对安提戈涅的埋葬——是否允许修正。就这样，他在克瑞昂未来幸福的可能性背后，埋藏下了他未来的惩罚；但是，这种未来的幸福靠的是克瑞昂对国家的效劳，那就是恢复城邦与诸神之间有益的沟通。由于克瑞昂自己没有纪念他的儿子，特瑞西阿斯要求克瑞昂像墨伽柔斯那样作出没有回报的牺牲（参 38.1）。克瑞昂必须无偿地使城邦受益。如果他立即放弃他曾经如此地投入的立场，那他就能正义地行事，但却不是高贵地行事。

52.2. 特瑞西阿斯在他占卜的地方听到群鸟晦涩难解而又粗俗刺耳的叫声，他立刻明白它们是在凶残地相互撕扯。特瑞西阿斯的法术首先在于，他懂得一种其他希腊人不懂的语言（参 1094）；当鸟的叫声对于他来说就像通常对其他人那样难懂的时候，他就知道有什么事不对劲了。但他在"尝试"祭坛上的燔祭之前，也不知道这些叫声意思何在。"祭仪没有得到神谕，是死兆"，这告诉他，问题就在于群鸟和群狗用波吕涅克

斯的肉污染了公共的和私人的祭坛。但是尽管他的描述极尽细致，特瑞西阿斯并没有解释群鸟和群狗如何污染了城邦。他说起话来，就好像波吕涅克斯是一个献祭用的牺牲品，他的肉不肯好好地燃烧起来；不过，只有群鸟与群狗吃了波吕涅克斯之后自己也成了献祭用的牺牲品，这事才能完全成真。

如果特瑞西阿斯作了如下论证，他本可以避开这个难题，这论证就是：他无法理解群鸟，因为肉体的朽坏已使它们的声音再次变得粗俗刺耳。诸神必须在每一次献祭的时候都接受供奉给他们的祭品，才能保持这些鸟儿的"希腊化"；这些祭品没有燃烧，证明诸神已经收回了这个恩惠。但是特瑞西阿斯没有从第1015行直接得出第1019行。他在其间插入了一个结论，这结论将他自己的体验变成了一种普遍的东西［N.B. ἡμῖν（我），ἡμῶν（我们），1016,1020］，仿佛每个公民在他自己的祭坛上都可以理解鸟儿的叫声。因此，城邦与祭坛的污染似乎是象征性的。直到特瑞西阿斯预言克瑞昂倒霉之时，他才暗示说，是群鸟嘴里不圣洁的气味与祭品的香气混在了一起（1080-1083）。现在他忽略了自己陈述中的那个关键，因为他想把他自己的两种不同身份——预言者和公民——尽可能紧密地结合在一起。就这样，他一方面将自己的重要性贬到最低，一方面又暗示，城邦要完全地依赖于他。因此，他的讲话就面对着这样一种压力，他要从具体的理由与普遍的理由二者出发，来论证波吕涅克斯的葬礼。具体的理由是特瑞西阿斯自己的法术，除非作预示的群鸟没有污染它们所传达的信息，这法术才能起作用。但是不管是否有人能理解群鸟的叫声，普遍的理由总是有效的。普遍的理由说，每个城邦都必须阻止尸体的腐肉来污染它的祭品，否则诸神就会拒受它的公民对他们的祈求；具体的理由说，忒拜人必须防止群鸟变得野蛮，否则诸神就不会将他们的想法和愿望告诉特瑞西阿斯。然而特瑞西阿斯忍不住暗示，即使在一般的情况下群鸟也比群狗和野兽捷足先登。群狗和野兽将被它们撕碎的尸体"奉为神圣"，但是只有群鸟借着这城邦所有的家庭污染了城邦（参53.1）。①

52.3. 对歌队而言，安提戈涅显然是野蛮的（参28），但他们没有把这种野蛮与她对诸神律法的忠诚联系起来。按照特瑞西阿斯的解释，诸神是文明的支柱。诸神拒绝任何形式的人牲，因为他们自己和他们的信

---

① 也许 ἑστιοῦχος πόλις 可以看成是一个转变称谓的情况，即 ἑστίαι πολιοῦχοι；参：一个比较容易的例子是埃斯库罗斯《残篇》［Aesch. fr. 343 Metter(i.e.Pap. Oxy. 2245, col. ii, line 5)］：παῤ ἑστιοῦχον σέλας= παῤ ἑστίαν σέλας ἔχουσαν.

使都不接受尸体的腐肉（参 1081）。不过，律法要求亲人得到埋葬，安提戈涅不会求助于与律法的这种要求完全无关的论证。按照特瑞西阿斯的说法，即便波吕涅克斯不是安提戈涅的兄弟而是她最憎恨的人（参 10），她也应当违抗克瑞昂。那样一来，安提戈涅便是代表特瑞西阿斯和忒拜人而行动；但是，律法不仅要支持安提戈涅的爱，它自身也要建立在她对亲人的爱上，否则，安提戈涅就可能永远做不成她所做的事。波吕涅克斯的尸体被吞食，发出恶臭，这一切冒犯了诸神，也让鸟儿变得粗野。但对亲人的爱使安提戈涅看淡了这一切，甚至是不屑。然而，特瑞西阿斯既没有提到律法，也没有提到安提戈涅对律法的忠诚。在克瑞昂埋葬的“灵魂”与不埋葬的“尸体”之间有着血的联系，他对这种联系保持沉默（1069-1071）。他与安提戈涅只有一个共识，那就是，克瑞昂错了。他的干预起到的效果，就是恢复了遵守“既定律法”这个义务——而“律法”一词经克瑞昂用过（1113）之后就再未出现。与克瑞昂不同的是，他成功地使这种义务具有了政治意义；与安提戈涅不同的是，他成功地使这种义务成为绝对的东西。通过城邦对其法术的需求，他使这种义务具有了政治意义；通过对灵魂的压制，他使这种义务变得绝对（参 9.8）。埋葬不再与生者的灵魂有关，安提戈涅所说的 ἡ δ᾽ ἐμὴ ψυχὴ πάλαι τέθνηκε (我的生命早就死了) 现在已不再可能，埋葬也不再牵涉死者的肉体与灵魂的问题，埋葬的益处完全在此世之中（参 55）。

52.4. 惟一被特瑞西阿斯提到名字的神是赫菲斯托斯。火神，他是火，他确保了燃烧的祭品具有意义。如果火是受人控制的，那么特瑞西阿斯就不会从祭品燃烧不起来这一现象推断出诸神的不悦。①这样看来，波吕涅克斯企图让“松树似的” 赫菲斯托斯焚烧忒拜人，这本身就是不虔敬的（123）；这也就决定了，歌队会选择着火的卡帕纽斯进行描绘，那个被宙斯用霹雳火摧毁的就是他（参 11.4）。然而在第一合唱歌中，歌队没有提到火（在列举出来的人的九种技艺中，也推断不出人拥有火；参 373）；在第二合唱歌中，歌队用“一次被烧二次心惊”（once burnt twice shy）这个箴言来说明希望是“骗人的愚蠢欲望”（参 265；《厄勒克特拉斯》619）；在第四合唱歌中，他们把吕库尔戈斯对“狄奥尼索斯之火”的禁止算为他的三个罪行之一（964）；在最后的合唱歌中，他们召唤狄

---

① 参：欧里庇得斯《伊菲格尼亚在陶里斯》[Eur. *IA* 1602]。埃斯库罗斯的 Clytemestra 为了回答歌队的问题，哪个信使能够这么快地从特洛伊来，被迫说是赫菲斯托斯（《阿伽门农》281）：说 φρυκτός（烽火）（282）或诸如此类的东西是不够的；实际上，只有到了 293sq. 她才提到人类，并让他们点起灯火。

奥尼索斯，让他做喷火星宿的合唱领队（1146-1147，参 1126）。

火是剧本中隐藏的线索，到特瑞西阿斯尝试 *ἔμπυρα*（燔祭）的时候，它才显露出来；但是，只有到了全剧最震惊人心的时刻——克瑞昂的仆人焚烧波吕涅克斯的遗骸——我们才知道它的出现不为人注意的原因（1202）。甚至没有任何其他地方暗示过火葬。埋葬迄今为止一直都是指把身体埋在泥土里（参 4.1,16.2）。安提戈涅谈到了她如何为她的家人的尸体整备埋葬，她有一次甚至夸口，要给波吕涅克斯起一座坟墓（参 10.1）；但是她似乎并不关心、或者根本没有意识到另外的葬法。火葬同样符合律法，但却不符合安提戈涅对律法的忠诚。安提戈涅使身体与灵魂、冥府与坟墓之间的区别变得模糊，安葬就算没有对这种模糊推波助澜，也认可了它；但同时，安葬就算没有取消，也减小了安提戈涅下述论证的可能：那就是，只有埋葬波吕涅克斯的身体才能让他的灵魂进入冥府。①剧本的结构对安提戈涅真是体恤备至。她没有听到特瑞西阿斯提出的对诸神的解释，那种解释是会破坏她对律法的理解的；她也没有活着知道波吕涅克斯在埋葬之前被焚烧。这两个恩惠彼此相关，因为冒犯诸神并使他们的信使变得粗野的，是腐烂尸体的臭味，而不是燃烧肉体的气味。燃烧与野蛮的对立达到了极致，就如神圣与不神圣的对立一般。而前一对便是后一对的标记。在安提戈涅引用神圣律法为自己辩护之后，歌队马上把安提戈涅和她的父亲称为野蛮人。

在最严格的意义上，安提戈涅是前普鲁米修斯式的人物（参 23.1）。她生在禁止食人（the prohibition against cannibalism）的时代之前，而古代作者常常把食人与吃生肉联系在一起［参《赫拉克勒斯》 3.99；亚里斯多德 《尼各马科伦理学》（*EN* 1148b19-24）］；确实，只有火的发现才使得柏拉图笔下的雅典陌生人把禁止食人放在一系列技艺之首，他提到的第二种技艺是做面包（柏拉图《伊庇诺米》［*Epin.* 975a5-b2］）。②由于站在技艺之外，安提戈涅曾经威胁了神圣与文明之间的联系（参 28.1）；通过焚烧祭品，特瑞西阿斯恢复了这种联系。但安提戈涅所代表的那一

---

① 在早期的墓志铭中很少提到火葬。它对于安提戈涅而言是如何难以想像，可以从下边这首五世纪晚期的二行诗中表现出来：*σάρκας μὲν πῦρ ὄμματ᾽ ἀφείλετο τῆδε Ὀνησοῦς, / ὀστέα δ᾽ ἀνθεμόεις χῶρος ὅδ᾽ ἀμφὶς ἔχει* (IG II /III: 1237i.e.58 Peek)。

② 参：Juvenal 15.78-87：那胜利了的乱民，把他的尸体撕成碎片，撕得那么多，以致这具尸体足以成为所有人的食物。他们狼吞他的骨头，甚至不愿意烧烤或炖一下他的尸体。点起火来实在无聊，而且花时间。于是他们大嚼生肉。我想，人们应该对你普鲁米修斯感到感激，你给人们送来的火，这神圣的礼物，这天堂的火星，会消灭这样的疯狂。我真的要为此祝贺。我相信，你也一定会深感欣慰。

切却无法在这种恢复中幸存下来。

52.5. 克瑞昂一定感到惊讶，特瑞西阿斯和海蒙居然从完全不同的前提得出了并无不同的道德寓意（参 40）。然而寓意相同，表达寓意的语言却并不相同。海蒙的语言是如此生动，以至于掩盖了它所包含的政治威胁；特瑞西阿斯的语言则很平淡，因为他用谚语表达的智慧去掩盖来自诸神的威胁。特瑞西阿斯说，克瑞昂是有意犯错；但是他可以改正，而改正是于他有益的。甚至改正本身就是一件愉快的事，因为这样他就不必通过受苦来吸取教训了。海蒙曾经告诉克瑞昂，能向好的演说者求教与天生智慧同样高贵。海蒙没有从快乐的角度来谈这个问题，因为他所允诺的、克瑞昂如果宽容就会得到的那种兴旺和荣耀，既不属于克瑞昂，也不属于他自己。他力谏克瑞昂向人民的判断让步；特瑞西阿斯力谏他向死了的波吕涅克斯让步。人民已经判定安提戈涅的行为是无上光荣的，因为她努力阻止波吕涅克斯的彻底毁灭。他们不会像特瑞西阿斯现在那样论证说，克瑞昂力图再杀一次死者，对他来说并不值得。[①]吃肉的群狗比群鸟更令他们恐惧。他们不会想到，克瑞昂的罪行亵渎了神圣，也污染了他们自己（1015）；也不会想到，克瑞昂的罪已经抵消了他给他们带来的胜利果实；也不会想到，只要波吕涅克斯不被埋葬，歌队在进场曲中所提议的、诸神庙里的庆祝就无法举行。直到赫菲斯托斯再次点燃了祭品，狄奥尼索斯才会答应歌队的请求，带领忒拜人整夜地舞蹈。

第 53 节（第 1033-1047 行）

克瑞昂 老头儿，你们全体向着我射来，像弓箭手射靶子一样；我并不是没有被你们的预言术陷害过，而是早就被一族预言者贩卖，装上货船。你们尽管赚钱吧，只要你们愿意，你们就去贩卖萨尔得斯白金，印度黄金；但是你们不能把那人埋进坟墓；不，即使宙斯的鹰把那人的肉抓着带到他的宝座上，不，即使那样，我也决不因为害怕污染，就允许你们埋葬；因为我知道，没有一个凡人能使天神受到污染。啊，老头儿特瑞西阿斯，即使是最聪明的人，只要他们为了贪图利益，说出

① 特瑞西阿斯的 *ἀλκή*，拒绝在与敌人的战斗中投降，这是与其 *εἶκε* 对立的（参 E.Benveniste, *Le vocabulaire des institutions i-e*, vol. 2, 72-74）。关于 *τῷ θανόντι* 与 *ὀλωλότα*(1029)之间的不同，见《特拉客斯少女》7.75.3： *οἱ ζῶντες καταλειπόμενοι. . . πολὺ τῶν τεθνεώτων τοῖς ζῶσιν λυπηρότεροι ἦσαν καὶ τῶν ἀπολωλότων ἀθλιώτεροι.*

一些漂亮而又可耻的话来，也会很可耻地摔倒。

53.1. 克瑞昂还是恭敬地称呼特瑞西阿斯，与他刚入场时一样（991，1033，1045）。特瑞西阿斯受了贿赂，但是克瑞昂忍不住还是遵从了他（参1053）。特瑞西阿斯不可能是有意地犯错；他的错是如此显而易见，以至于泄露了它背后的牟利者。特瑞西阿斯受雇于克瑞昂的政治敌人；不过克瑞昂暗示，就算特瑞西阿斯蒙骗了全城所有其他的人，他也绝不会怯懦地屈服，无论特瑞西阿斯的贪婪怎样引诱他说谎（参 178-181）。克瑞昂所能想像的特瑞西阿斯的最放肆的谎言，是说宙斯的鹰把波吕涅克斯的肉带到宙斯的宝座上去了；但是没有人能以任何形式污染诸神，克瑞昂看不到有什么理由认真地对待特瑞西阿斯更为软弱的解释。克瑞昂对特瑞西阿斯的法术保持沉默，这说明占卜者和公民关心的东西并不一样，前者关心的是鸟儿不受污染，后者关心的是让神接受他的祭品。他的沉默还意味着，他不认为他从未怀疑过的特瑞西阿斯的智慧是依赖鸟儿的叫声而存在。不过特瑞西阿斯也没有再说起这一点。克瑞昂把问题限定在污染的技术细节上，而特瑞西阿斯却让这个问题保持暧昧。克瑞昂认为，如果鸟儿把波吕涅克斯的肉带到祭坛上，并因此污染了祭坛，那么，按照特瑞西阿斯的说法，鹰也应当能够污染宙斯自己。神圣的东西不会受非神圣的东西影响（参 46.10）。

克瑞昂在某种程度上隐隐约约地点出了特瑞西阿斯解释中的弱点。为什么必须要有某种野兽来把腐烂尸体的臭味与它对城邦祭祀的干扰联系在一起？使得这种臭气不圣洁的不是野兽自己。即便波吕涅克斯的尸体也像赫克托耳的尸体那样仍然保持着未受污染的状态，克瑞昂还是已经犯了亵渎神圣罪（参 1070-1073）。特瑞西阿斯没有注意，城邦因波吕涅克斯被群狗吞吃而感到恐惧，他也没有注意，安提戈涅对波吕涅克斯的尸体温情脉脉，以至于在她看来，这尸体被鸟儿吃掉也是难得的好事。特瑞西阿斯已不再能解释那些鸟儿的叫声，不过如果这些鸟儿没有碰过波吕涅克斯，那么特瑞西阿斯还是可以论辩说，诸神之所以从城邦那里剥夺了他的法术，是由于神圣的律法遭到了侵犯，尽管群鸟和群狗没有污染祭坛，祭品却还是无法燃烧，正是这祭品的无法燃烧造成了对律法的侵犯。

但是，特瑞西阿斯没有诉诸神圣的律法；他把律法受侵犯替换成了祭坛的污染，而对此，他无需补充说，祭坛的污染是由于野兽。他所召唤的群鸟和群狗令他的解释生气盎然，但在本质上，它们属于安提戈涅对波吕涅克斯的挚爱，属于城邦对这种挚爱的认可；它们并不是特瑞西

阿斯所理解的、对诸神来说必不可少的东西。为了让它们成为必不可少的，特瑞西阿斯就要把安提戈涅身体力行的神圣律法整合到他自己的解释中去。这种整合似乎是不可能的。目盲的特瑞西阿斯说，鸟儿吃光了波吕涅克斯的肉，这看似可信的话并不真实；撕碎了波吕涅克斯肉体的只有群狗（1198）。

53.2. 克瑞昂夸张地痛斥特瑞西阿斯的贪婪，也同样夸张地反驳特瑞西阿斯的占卜术；但是似乎没有别的东西把他讲话的这两个主要部分联系在一起。然而他现在不再对贪婪的问题喋喋不休，这只是因为，贪婪虽然为他厌恶，但却是他惟一能理解并因此处处看到的东西。他话头的转变意味了特瑞西阿斯不仅利用诸神，而且还与诸神做买卖。祭品和预兆是既定的货币（参 19.4），虔敬是诸神与人类之间的某种交易［参柏拉图《游叙弗伦》（*Euthyphro* 14e6-8）］。克瑞昂的确误解了特瑞西阿斯，但特瑞西阿斯也有部分的过错。对神圣律法的服从本来是当然的事，但他却没有完全地引用神圣律法，而是选择以他自己的知识来代替神圣律法的权威，而他的知识只能以算计来代替神圣。他讲到了克瑞昂的利益，但没有讲到忏悔。特瑞西阿斯先是试图将神圣的东西理性化；然后又力图公正地对待它；但是这样一来，他就不能给克瑞昂提供任何选择。当神圣的东西被华而不实地理性化的时候，它似乎是留下了选择的余地，但当它是神圣的时候，它便不容变更。

第 54 节(第 1048-1063 行)

特瑞西阿斯　唉！有谁知道，有谁考虑过？
克瑞昂　什么？我要发表什么老生常谈？
特瑞西阿斯　谨慎乃是最好的财富？
克瑞昂　我认为谨慎最重要，尤如愚蠢最有害那样。
特瑞西阿斯　你正是害了愚蠢的传染病。
克瑞昂　我不愿意回骂先知。
特瑞西阿斯　可是你已经骂了，说我的预言是骗人的。
克瑞昂　你们那一族预言者都爱钱财。
特瑞西阿斯　暴君所生的一族人却爱卑鄙的利益。
克瑞昂　你知道不知道你是在对国王说话？
特瑞西阿斯　我知道；因为你是靠了我才挽救了这城邦，做了国王。

克瑞昂	你是个聪明的先知，只是爱做不正派的事。
特瑞西阿斯	你会使我说出我藏在心里的秘密。
克瑞昂	尽管说出来吧，只要不是为利益而说话。
特瑞西阿斯	我也不为你的利益而说话了。
克瑞昂	我告诉你，你不能拿我的决心去卖钱。

54.1. 克瑞昂的讲话促使特瑞西阿斯进行了一次总的回顾，克瑞昂在他完成这个回顾之前就打断了他，好像他知道，这个回顾会像特瑞西阿斯先前讲话的结尾那样无关紧要。这回顾的内容无关紧要，但它的措辞则似是而非：谁不知道谨慎是最好的财富（参 42.2）？然而，特瑞西阿斯所说的谨慎是某种特定的谨慎，那就是服从他自己的权威。克瑞昂若指责特瑞西阿斯预言错误，就得承认自己是天生的鲁莽。似乎特瑞西阿斯是更想让克瑞昂醒悟到他的智慧，而不是想再次证明他的智慧。如果克瑞昂不能正确对待友好的提醒，那他就免不了提前知道他的命运。特瑞西阿斯提供给克瑞昂的最有益、最愉快的教训就是无知。只要克瑞昂愿意重新归顺，特瑞西阿斯就不会惊吓克瑞昂，而是会以一个希望来哄骗他。特瑞西阿斯预见到了神对他亲人的惩罚。就好像他怀疑诸神的惩罚对于克瑞昂来说还不够似的（参 38.1）。

54.2. 为了说明他自己辱骂特瑞西阿斯是正确的，克瑞昂解释说，他的辱骂一视同仁地针对所有的预言者（参 1035）。贪财是这类人的特征；由于克瑞昂没有从特瑞西阿斯那里听到什么不同于其他预言者所说的话，他断定特瑞西阿斯由于采用了他们这类人的老生常谈而暴露了他自己。特瑞西阿斯所作的理性化的努力却事与愿违。克瑞昂需要听到某些能反映特瑞西阿斯的特殊立场的东西，才会考虑他的建议。如果说特瑞西阿斯的第一个讲话真的给克瑞昂提供了一个改变他命运的机会，而不只是为了拯救城邦（参 51.3,52.1），那可能是因为，如果克瑞昂立即服从特瑞西阿斯，那就说明他尊重日常生活中的神圣。合理的东西——为什么要再杀那已死之人？——与日常生活中的神圣几乎无法区分。文明和尊贵把这两者都涵盖进去。克瑞昂指责他是个典型的预言者，特瑞西阿斯回敬说，克瑞昂是个典型的暴君：他喜欢卑鄙的利益。特瑞西阿斯在这里力图让克瑞昂明白他自己的无理，并对他的不虔敬提出了警告。禁止埋葬波吕涅克斯是卑鄙利益的一种形式，因为这是想从无益的事情或不应获益的事情上捞一把。如果克瑞昂拒绝理解第一点，而不得不从第二点中吸取教训——除了不埋葬对公民的祭祀和特瑞西阿斯的法术造成

的后果之外，为什么埋葬本身是强制性的——那么克瑞昂就已经是不可救药了。若克瑞昂不在同时知道他要受的神圣惩罚的话，他就不能够知道神圣的神圣基础。他受罚主要不是由于他的不变（*ἀκίνητος*,1027），而是由于他窥伺那不变者（*τἀκίνητα*）。

第55节（第1064-1090行）

特瑞西阿斯 我告诉你，你没有很多日子可以看见太阳的迅速奔驰了，在这些日子之内，你将拿你的亲生儿子作为赔偿，拿尸首赔偿尸首；因为你曾把一个世上的人扔到下界，用卑鄙办法，使一个活着的人住在坟墓里，还因为你曾把一个属于下界神祗的尸体，一个没有埋葬，没有祭奠，完全不洁净的尸体扣留在人间；这件事你不能干涉，上界的神明也不能过问；你这样做，反而冒犯他们。为此，冥王和众神手下的报仇神们，那三位最后的毁灭者，正在暗中等你，要把你陷在同样的灾难中。

你想想，我是不是因为受了贿赂而这样说。过不了多长时间，你家里就会发出男男女女的哀哭；所有的邻邦都会由于恨你而激动起来；因为它们战士的破碎尸体被狗子、野兽或飞鸟吞进肚子了，那些鸟儿还把不洁净的臭气带到他们城邦的炉灶上。

既然你刺激我，我就像一个弓箭手忿怒地向你的心射出这样的箭，你一定逃不了箭伤啊！

孩子，带我回家吧；让他向比我年轻的人发泄他的怒气，让他学会珍视更温和的语调，怎样使他有一个比他现在的神智更好的心灵。

55.1. 特瑞西阿斯的第二篇讲话比第一篇讲话更难理解（关于1080-1083行的意义和可靠性的争论就可以证明这一点），但它们确实彼此相似。中心的一行将第二篇讲话分成两个相等的部分，每部分各十三行。第一部分讲了三件事——克瑞昂的受罚（1064-1067），克瑞昂的罪行（1068-1073）和他受罚中神圣的一面（1074-1076）；第二部分也讲了三件事——克瑞昂罪行的家庭后果（1078b-1079）、它的政治后果（1080-1083），以及特瑞西阿斯作为他的惩罚的人间执行者（1084-1090）。第一部分是受灵感启示的，第二部分则似乎是对第一部

分的散文体翻译：οὐ μακροῦ χρόνου τριβή(过不了多长时间)代替了 μὴ πολλοὺς ἔτι...τελῶν（没有很多日子）（参 fr.664P）。第一部分解释了克瑞昂必须要受的惩罚及其理由；第二部分解释了他所造成的苦难——κωκύματα［哭声］(1079)、ἔχθρα［仇恨］(1080)、λυπεῖς［刺激］(1084)——和现在经历的苦难。第一部分是关于诸神与人以及人与人之间的关系，第二部分是关于人类与其自身的关系。将这两个部分联系在一起的是"不圣洁"；但在第一部分中是不圣洁的尸体（1071），在第二部分是不圣洁的气味（1083）。

55.2. 特瑞西阿斯讲话的这两个部分显然是对称的，但是这种对称到了何种深度，以及意味着什么，则并不那么显而易见。那来自于克瑞昂的血和肉的人[①]将要成为克瑞昂对尸体的赔偿，这将在他家里引起男人与女人的仪式性的哀哭；但是这些仪式性的哀哭包括那些对欧律狄克的哀哭吗？特瑞西阿斯知道她的自杀吗？如果以海蒙抵偿波吕涅克斯，以欧律狄克抵偿安提戈涅，那么这种抵偿就更接近于均衡；但是特瑞西阿斯惟独（ἕνα）提出海蒙来抵偿克瑞昂的两种罪行。但我们不能断定，特瑞西阿斯对欧律狄克一无所知。他没有说自己知道此事，或许不是为了宽恕克瑞昂，而是为了掩饰他自己也促成她的死这一事实。欧律狄克为了她的两个儿子墨伽柔斯和海蒙的死而诅咒克瑞昂（1302-1305，1312-1313），但是特瑞西阿斯若不自责，就不能为墨伽柔斯的死而诅咒克瑞昂（参 38.1）。特瑞西阿斯在墨伽柔斯的自杀里面看出了一种神圣的必然；但他却没有在安提戈涅的自杀中看出这种必然。只要从人而非神的眼里看去，海蒙之死是对安提戈涅之死的抵偿，他的死看起来就会很不一样。这样一来，特瑞西阿斯也许是更接近于真相，他认为克瑞昂的惟一罪行，或者说错误，就是他没有埋葬波吕涅克斯（参 25.1）。他的法术也许比他的灵感更能告诉他何为神圣。

55.3. 特瑞西阿斯预言，用不了多少日子克瑞昂就要受到惩罚；他将复仇三女神（Furies）称做 ὑστεροφθόροι(最后的毁灭者)，并且说，过不了多久克瑞昂的家里就会哀声盈门。特瑞西阿斯三次哄骗克瑞昂（和歌队），

---

① 从特瑞西阿斯预言的神圣语调看来，也许没有什么东西应该是由 σπλάγχνα（内脏）制成的；但从技术上看，σπλάγχνα 是由祭祀的牺牲品的部分构成的，这些部分是给人吃的，与此相对的是大腿骨，那是留给神灵的，因此，特瑞西阿斯的意思可能是，神灵拒绝了大腿骨，克瑞昂就要用那些本属于他的东西进行补偿。ἀντίδοσις(交换)表面上看来好像是用人的尸体交换人的尸体，但实际上是用人的尸体交换兽类的牺牲品。

使他相信他的命运还没有预先了结，他还有弥补的时间（参 1103-1104）。但发生的事件却表明，实情刚好相反，所以我们就再次被迫对特瑞西阿斯的知识进行思考。如果他不知道克瑞昂在白天过去之前就要受到惩罚，那么他的无知就可以解释他在第一篇讲话中为何充满希望。如果说失去城邦的威胁不足以恐吓克瑞昂改正自己的错误，那么失去他的儿子的威胁总可以恐吓他做到这一点；这样看来，第二篇讲话也意味着有希望。另一方面，特瑞西阿斯也有可能隐藏了他更为确切的知识：这样一来，克瑞昂就不会知道：诸神并不宽恕，忏悔没有回报。对希望的幻觉或许是神明的恩惠。克瑞昂可能会相信，如果他更早些回心转意，他本可以救了他儿子。但是那只不过是克瑞昂的安慰而已，实情是，让克瑞昂受罚的是他的罪，而不是他的冥顽不化。然而正如特瑞西阿斯所言，如果所有人都会犯错，那么这个惩罚在人们看来也太过分了。也许特瑞西阿斯出于同情，才没有让我们知道关于亵渎神圣罪的所有真相：合理的东西与日常生活中的神圣并不像特瑞西阿斯佯称的那样相像。克瑞昂拒绝承认这两者之间的等同，只是为了知道他的命运；但他的命运表达出来的方式，却让他对诸神保持无知。为了不让克瑞昂明白亵渎神圣的行为与不谨慎之举并不相同，出于这种目的而维持克瑞昂的希望，与出于其他因由而这样做并没什么两样。将克瑞昂抛入彻底的绝望之中，只能耽搁特瑞西阿斯和城邦都最需要的东西，那就是立即埋葬波吕涅克斯。

55.4. 克瑞昂的罪行是；第一，将一个属于上界的人抛到了下界，因为他无情地将一个生命（ *ψυχή*）置于坟墓之中；第二，将一个属于下界诸神的尸体扣留在上界，因为他不让它得到适当的葬礼。此后，特瑞西阿斯进一步解释了第二项罪行：无论是克瑞昂还是上界的诸神都没有权利干涉尸体。特瑞西阿斯认为，没有必要对克瑞昂的另一项罪进行更完整的解释。他是否可以说，无论是他还是下界诸神都没有权利干涉灵魂？或者说，克瑞昂从上界诸神的手里强行夺去了安提戈涅？如果要肯定前者就必须否认冥府之中有灵魂；要肯定后者就必然意味着混淆 *οἱ ἄνω*(上界)的领域和 *οἱ ἄνω θεοί*（上界诸神）的领域。相对于下界诸神而言，我们处在上界，但相对于上界诸神而言，我们又身在何方呢？生者不会属于上界的诸神，因为惟有他们生存着，正如死者也不能属于下界诸神，因为他们也死去了。与这个难题难解难分的还有另一个难题：1068 行的 *κάτω*（下面）、1069 行的 *ἐνταφψklσas*（下面的坟墓）和 1070 行的 *κάτωθεν*（下面的），这三个词的意思相同吗？如果它们的意思是相同的，那么特瑞西阿斯也如安提戈涅那般把冥府与坟墓混淆在一起。另一方面，如果特

瑞西阿斯的意思是，克瑞昂把安提戈涅安置在了被忘却的地方（limbo）[1]，那么克瑞昂的罪行便不在于他处死安提戈涅，而是在于他处死安提戈涅的方式，即克瑞昂选择用以避免污染整个城邦的方式（参 43.1）。

这样一来，克瑞昂便两次犯了同一项罪行—— ἄμοιρος (被剥夺、可怜)、ἀκτέριστος（没有葬礼）和 ἀνόσιος（不圣洁）既可以用在波吕涅克斯身上，也可以用在安提戈涅身上（参 1207）——却只要赔偿一次。特瑞西阿斯把波吕涅克斯和安提戈涅都叫做尸体（1067），他在这二人身上发现的一致掩盖了他对安提戈涅的贬低。若不是他让安提戈涅的主张变得无足轻重，他就不能让克瑞昂回想起他最初的罪行。在面对安提戈涅的违抗之时，克瑞昂几乎已经忘记了这个罪行（参 41.2）。若特瑞西阿斯不能公正地对待安提戈涅，那一定是因为，在上界的诸神与人之间，有一种将安提戈涅排除在外的联系：他们自己都能生育（参 50.3）。克瑞昂将尸体暴露在予人新生的太阳之下，这罪行必须要用他自己的血肉来偿还。

55.5. 特瑞西阿斯的预言准确地说是在 1076 行结束；随后的 1078b 至 1083 行是把预言翻译成人的灾难，同时回应克瑞昂在第 1040-1044 行的论证。翻译与回应在某种意义上是同一回事：特瑞西阿斯法术的征兆预示的是人的灾难，而不是神的被污。特瑞西阿斯从克瑞昂自己家中的仪式性哀哭说起。 ἀνδρῶν γυναικῶν(男人女人)之间连词的省略表明，虽然 κωκύματα（哀哭）严格来说是女人的悲哭方式，但葬礼却不像克瑞昂所想的那般是女性的东西（参 1206，1277；42.4）。σοῖς δόμοις (家里) 指向上文的 σῶν σπλάγχνων（里面的部分），作为父亲的克瑞昂和作为主人的克瑞昂之间的不同。克瑞昂用他的儿子抵罪，但是他的罪的体验及其表达在性别上是无法分辨的。而且，这些仪式性的哀哭令人回想起鸟儿野蛮的叫声：柏拉图把有一种挽歌称为“Carian Muse”（《礼法》，800c2-3；25.3）。[2]

这样一来，特瑞西阿斯就深化了对他预言的最初解释：他没有能够理解鸟儿的叫声，只是预演了克瑞昂家里难以辨别的哀哭声。他表面上自利的论证结果却表明对克瑞昂有利。当他再次论说他的第二个预兆的时候，特瑞西阿斯继续贬低自己的重要性。现在的问题不是污染的事实，而是对污染的相信。群狗、野兽和群鸟吞吃的破碎尸体的碎片在每个城

---

① 林勃（limbo），地狱的边境，据传是基督未出生前未受洗的儿童及好人灵魂所居之处。可参《埃涅阿斯纪》卷六和《神曲·地狱篇》第四曲。林勃中的灵魂，没有重罪，也没有希望超升，因此是被神遗忘的地方。——译者注

② 参：Wilamowitz, *Griechische Verskunst*, 28-9。

邦里都激起了仇恨。[1]克瑞昂对所有神灵都犯下了罪行，这种罪行在人世引起的后果，在所有城邦的普遍憎恨中昭然若揭。不管克瑞昂如何看待污染，避免忒拜人的这种憎恨都是符合他自己利益的。城邦其实和诸神一样，在每一个公民都认为自己的家受到了威胁的时候，就可以施行惩罚（参 22.14）。这众多的家就是城邦：*ἐσχαραί*(炉灶，家里的祭坛) 要比 *βωμοί*（城邦的祭坛）算数（1016）。按照特瑞西阿斯的预言，没有什么把 *οἱ ἄνω*（上界）与 *οἱ ἄνω θεοί*（上界诸神）连接在一起；但是按照他的翻译，祭祀却在城邦与诸神之间充当了这种角色。不圣洁的尸体不属于那些上界的事物，它不圣洁的气味不属于城邦里的各个家庭。城邦似乎并不完全地属于那些上界的事物。它在下界神灵中也有份儿（22.9）。[2]

55.6. 特瑞西阿斯以某种海蒙使用过的相同的三元结构来结束他的讲话（参 40.4）。克瑞昂应该向那些比特瑞西阿斯年轻的人（即那些对他的命运无知的人）发泄怒气（*θυμός*），学会珍视更温和的语调（*γλῶσσα*），并有一个比他现在的神智（*φρονεῖν*）更好的心灵（*νοῦς*）。海蒙说，无论是谁，如果以为惟有自己在明智（*φρονεῖν*），口才（*γλῶσσα*）和智力（*ψυχή*）上都胜过他人，那他便是心性愚蠢。海蒙说的这三种东西令人回想起歌队赋予人的 *δεινότης*(技艺)的那三种事物：言语（*φθέγμα*)、思想(*φρόνημα*)，以及教化（*ἀστυνόμοι ὀργαί*) (参 22.1)，那三种事物又指向前文中克瑞昂自己认为的、只有在统治者身上才明确表现出来的三种东西，灵魂（*ψυχή*)、决心（*φρόνημα*）和判断（*γνώμη*) (参 12.4)。特瑞西阿斯现在告诉克瑞昂，他提出了错误的标准。起决定作用的，不是一个人所爱的东西，更不是对这种所爱的东西的挚爱程度，而是文明。文明至少可以让他免去先知先觉的痛苦（*καρδίας τοξεύματα βέβαια* 准确地向你的心射出箭），或许，也能够阻止他颁布那个命令（参 1113-1114）。特瑞西阿斯的消息与安提戈涅没有丝毫关系。

第 56 节（第 1091-1114 行）

歌队长　啊，主上，这个人说了些可怕的预言就走了。自从我的头发由黑

---

① Bockh(275-276)认为特瑞西阿斯肯定不是指针对忒拜的第二次出征，他这样看是对的，但是他错误地保留了 *ἐχθραί*（*sc. τοῖς θεοῖς*）；只有 Reiske 说的 *ἔχθρα* 一词才能使特瑞西阿斯的讲话连贯。

② 注意 *σπαράγματα* 的句法，它的先行词一定是 *πόλεις*。

变白以来，我一直知道他从来没有对城邦说过一句假话。

克瑞昂 这一点我也清楚，所以心里乱得很。要我让步自然是为难，可是再同命运对抗，使我的精神因为闯祸而受到打击，也是件可怕的事啊！

歌队长 啊，墨诺叩斯的儿子，你应当采纳我的忠告。

克瑞昂 我应当怎样办呢？你说呀，我一定听从。

歌队长 快去把那女孩子从石窟里放出来，还给那暴露的尸体起个坟墓。

克瑞昂 你是这样劝我吗？你认为我应当让步吗？

歌队长 啊，主上，尽量快些；因为众神的迅速的报应会追上坏人。

克瑞昂 哎呀，多么为难啊！可是我仍然得回心转意开始行动，我们不能和命运对抗。

歌队长 你亲自去做这些事吧，不要委托别人。

克瑞昂 我这就去。喂，喂，全体仆人啊，快拿斧头赶到那遥远在望的地方！既然我回心转意，那由我捆绑的，也要由我来释放。我现在相信，终其一生保护既定的律法是最好的事情。

56.1. 歌队和克瑞昂都认识到特瑞西阿斯从未对城邦作出过错误的预言。他们都不明白他现在为什么要这样做（参 61.4），不过他们倒也不认为克瑞昂的命运已经不可避免：谨慎（*εὐβουλία*）能使一切恢复正常。难道他们认为，谨慎本可以挽救俄狄浦斯或墨伽柔斯，并因此溯及既往地遣责俄狄浦斯对揭开真相的执着、遣责墨伽柔斯的爱国主义吗？歌队的爱国主义是不容怀疑的，不管人们怎么看克瑞昂，俄狄浦斯的爱国主义肯定与歌队差不多。但是俄狄浦斯的寻求究竟应该在什么时候停止呢？若不是充满了公共灵性（public-spirited），他便不会求乞神谕，至少，他也会对神谕保持沉默（参《俄狄浦斯王》 93-94）；若不是他以为伊奥卡斯特看不起他的出身，他就会在她求他停止的时候停止寻求。在第一种情况下，瘟疫可能会一直持续到城邦因为他缺乏关心而将他放逐（参《俄狄浦斯王》 47-50），在第二种情况下，他只不过是获得暂时的缓解，直到他知道伊奥卡斯特自杀。所以，惟有俄狄浦斯永不召见特瑞西阿斯，并且只信赖一个幸存下来的、拉伊奥斯的随从的见证，俄狄浦斯才能表现他的爱国主义而不发觉他的出身。那样的话，他就只是一个弑君者。

对于克瑞昂而言，特瑞西阿斯是否也有相似的作用？如果特瑞西阿斯不出场并派了个仆人，或者索性是一个不知名的公民来报告燔祭烧不起来的事，那么克瑞昂或许能避免他的命运。这个没有特瑞西阿斯权威撑腰的报告，本来足以告诉克瑞昂他已经违背了习俗的做法。克瑞昂开

始害怕这确实是实情了（1113-1114）。然而，歌队似乎哄骗他相信，他可以逃得过诸神捷足的灾难（951-954）。他们建议他释放安提戈涅并埋葬波吕涅克斯，但是克瑞昂先埋葬波吕涅克斯，然后才去安提戈涅的囚禁之所。那么，这是不是克瑞昂的错误，又是不是歌队所指的谨慎呢？如果克瑞昂的命运取决于他行动的时间顺序，那么正是克瑞昂的爱国主义摧毁了他，正是这种爱国主义使他先去解除城邦的污染，而后才去照料他的亲人（参 53.1）。但是歌队似乎误解了特瑞西阿斯，因为特瑞西阿斯谈到的是已经是尸体的安提戈涅（1067），他只是把海蒙的死放在将来；但是由于他还提到作为灵魂的安提戈涅，歌队以为他的意思是指她还活着，而他其实是指克瑞昂已经以一种不虔敬的方式杀死了她（参 55.4）。由于安提戈涅的死似乎使得海蒙的死变得不可避免，因此看起来并不存在谨慎的余地。直到我们对海蒙的自杀有更多的了解，我们才能说歌队倒底是否全错了（参 61.5,7）。

56.2. 克瑞昂有些难以适应特瑞西阿斯的预言，而歌队则毫不困难。克瑞昂的脑子和心灵在混乱之中，[①]而歌队则从未执著于任何立场。他们对特瑞西阿斯的预言作出了充满希望的解释，这与他们在政治上的缺乏策略是一致的；克瑞昂愿意相信，他自己也能随机应变。一旦歌队重复特瑞西阿斯的“谨慎”这个词，他就向他们投降了。甚至在他们提醒他神罚的迅速之前，他就不再是自己的主人了。克瑞昂说：可是我仍然得回心转意开始行动（ *καρδίας ἐξίσταμαι τὸ δρᾶν*）。只有我们认为这话的意思是指克瑞昂的原则深深地扎根在他心中，他的回心转意才显得突然。他的原则老早就已经削弱了（参 42.1）。他听从歌队而不听从特瑞西阿斯是因为特瑞西阿斯的忠诚一直是对城邦的忠诚（994，1058），而歌队的忠诚（他并不怀疑）是对他的忠诚。克瑞昂明白了自己原则中固有的混乱（参 12.4）。

56.3. 歌队告诉克瑞昂不要把释放安提戈涅和埋葬波吕涅克斯的事委托给别人；但克瑞昂没有按字面的意思去理解他们的话。他以为他们的意思是要他监管他仆人们的工作，他把埋葬波吕涅克斯的全部事情都分配给了他的仆人们，而显然是把释放安提戈涅的事情留给了自己。然而，我们也不能按字面意思去理解他的做法：他两个场合都在场，并且都没有亲自动手。克瑞昂或许不会亲自动手去移开那块堵住安提戈涅囚

---

① 我认为 Brunck 的 *δειλόν* 是对的，Jackson 的 *ἄτῃ 'μπαλάξαι τοὐμὸν ἐν δειν κάρα*（1097）也差不多，但是我喜欢 *κέαρ*（参《埃阿斯》 686，《特洛伊妇女》. 629,1246，《俄狄浦斯在科罗诺斯》 but fr. 210,45P）。

所的石头；是海蒙做了这事，这对于克瑞昂，或者有人会补充说，对于安提戈涅，都说明不了什么（1216）。但为什么他会认为他的仆人必须埋葬波吕涅克斯呢？如果不纠缠于字面意思，那么 *αὐτός τ' ἔδησα καὶ παρὼν ἐκλύσομαι* (那由我捆绑的，也要由我来释放)这句话，就既适用于安提戈涅，也同样适用于波吕涅克斯（参 40）。更确切地说，为什么克瑞昂立刻想到火化和坟墓呢？特瑞西阿斯和歌队甚至都没有暗示过，简单的埋葬是不够的；而且，如果城邦受群鸟和群狗的污染就是问题所在，那么简单的埋葬就已经足够了（参 53.1）。克瑞昂似乎相信波吕涅克斯应当得到几乎与埃特奥克勒斯同样讲究的仪式——克瑞昂为埃特奥克勒斯修筑的高坟在平原十分显眼（1203）——但是他不相信自己应当亲自做这些事。然而，歌队的意思也许是，克瑞昂的拯救正在于此：只有克瑞昂用自己的手处理发臭、腐烂、破碎的波吕涅克斯，他才能得到诸神的原谅（参 900）。只有这样的行动才意味着忏悔（参 Diodor. 1.77.7）。但是，不仅歌队、就连特瑞西阿斯也一点没有提到忏悔（参 53.2）。真正的、而非“为了形式”的虔敬所包涵的东西，随着安提戈涅的离去就从剧本中消失了。克瑞昂从未想到过他的罪行是不虔敬的，直到最后他说的都是他不幸的不谨慎（1261，1265，1269）。

第 57 节（第 1115-1154 行）

歌队 (第一曲首节)啊，你这位多名的神卡德墨亚新娘的掌上明珠，鸣雷掣电的宙斯的儿子，你保护着闻名的意大利，保护着埃琉西斯女神得奥的欢迎客人的盆地；啊，巴克科斯，你住在忒拜城——你的女信徒的祖国，住在伊斯墨诺斯流水旁边，曾经种过毒龙的牙齿的土地上。

(第一曲次节)那双峰上闪耀的火光时常照着你，科尔基斯的神女们，你的女信徒，在那里游行；卡斯塔利亚水泉也时常看见你的形影。你来自长满常春藤的倪萨山岭，来自遍地葡萄的绿色海边，神圣的歌声“欧嗬”把你送到忒拜城。

(第二曲首节)在一切城邦中，你最喜爱忒拜，你的遭了霹雳的母亲也是这样；如今啊，既然全城的人都处在大难之中，请你举起脚步越过帕尔那索斯，或波涛怒吼的海峡前来清除污染啊！

(第二曲次节)喷火的星宿的领队啊，彻夜歌声的指挥者啊，宙斯的儿子，我的主啊，快带着提伊亚，你的伴侣，出现呀，她们总是在你面

前，在你伊阿科斯，快乐的赐与者面前，通宵发狂，载歌载舞。

57.1. 歌队现在接受了克瑞昂对优先性的理解，但他们甚至走得更远：既然特瑞西阿斯从未提到安提戈涅的死有何政治意义，那么就城邦而言，惟有埋葬波吕涅克斯才是要紧的。一旦克瑞昂处于听力范围之外，歌队就把他抛弃给他的命运了；克瑞昂无需狄奥尼索斯的帮助就能够照料自己的亲人；但是如果忒拜人要让狄奥尼索斯来带领他们的舞蹈，他必须洗净那现在死死纠缠着城邦的污染（参 52.2）。歌队由此回到了进场曲的末尾（参 152-153，1153-1154），就好像从那时到现在这期间发生的事一点也不重要。我们所曾看到的是战争的最后痕迹，那是歌队想让狄奥尼索斯帮他们忘却的东西。狄奥尼索斯现在完全控制了他们。歌队曾经把那束阳光当做拯救者向它致意，但现在阳光也让位于伊阿科斯（Iakchos）[1]——这喷火星宿的合唱领队；μεγαλώνυμος (大名鼎鼎的)尼克变成了 πολυώνυμος（名字繁多的）巴克科斯；盼望中的、疯狂的提伊亚（Thyiads）的出现，令人们忘却了疯狂的卡帕纽斯(参 11.3)。狄奥尼索斯要抹净歌队的记忆；他做到了。他们在结尾处得出的寓意，几乎重复了他们在进场曲的中心寄予的寓意（127-128，1348，1353）。

57.2. 第五合唱歌与第一合唱歌形成对照。[2]第一合唱歌说的几乎全是一般性的东西，而第五合唱歌说的则几乎全是个别的东西；前者除了大地和冥府之外不含专有名词，而后者则有十七个专有名词，其中有八个是地名；前者称人类使之疲倦的大地为至高的神灵，后者说狄奥尼索斯在所有城邦中最喜爱本土的忒拜，他与德墨特尔（Demeter）共同掌管着埃琉西斯；前者认为人是大地和海洋的征服者，后者恳求狄奥尼索斯越过帕尔那索斯山（Parnassus）或欧波亚海峡（Euripus）；前者把人说成是野兽的狩猎者，后者把忒拜的起源回溯到野龙；前者讲述人驯服山里的牛，后者让长满长春藤的倪萨群山（Nysaean）护送狄奥尼修斯来到

① 伊阿科斯（Iakchos），酒神的别名。——译者注

② 从修辞上看，它在很大程度上是由一个三元结构展开的。第一曲开始是对三种东西的召唤：（*πολυώνυμε, ἄγαλμα, γένος*），紧跟着是三个动词性的短语（*ἀμφέπεις, μέδεις, ναιετῶν*），最后一个动词性短语被扩展成对忒拜人的三重描写。第二曲首节则由三个名词贯穿起来，前两个名词（*λιγνύς, νᾶμα*）共用一个动词，最后一个名词被加上了另一个名词和两个分词短语。第一曲两个诗节中的一系列地名是：忒拜、意大利（*Κασταλίας* 印证了 *Ἰταλίαν*）、埃琉西斯（Eleusis）、忒拜、得尔斐、优卑亚（Euboea，爱琴海中仅次于克里特的大岛）和忒拜。第二曲的次节以三重召唤开头：*χοράγε, ἐπίσκοπε, γένεθλον*。

忒拜；前者讲述人类自己学会了言语和思想，后者欢迎狄奥尼索斯来引领整夜的歌声与疯狂；前者说人设法治愈了绝症，后者依赖狄奥尼索斯洗净城邦的暴病。但是尽管有这么多的相反之处，两首合唱歌还是有一个共同观点：那栖身在大地之下的，对人和狄奥尼索斯同样封闭（close）着。冥府对人封闭着(Hades is not alone in closing it to man)，但不仅如此；人没有火来开采大地（参 52.4）。他没有火，因为火是神圣的，狄奥尼索斯是它的主人。狄奥尼索斯是 *βαρυβρεμέτης*（响着霹雳的）宙斯的后代，他和他 *κεραυνία*(遭了闪电的)母亲一起看守着忒拜城，在德尔斐山上烟雾弥漫的火焰中可以看到狄奥尼索斯的身影，他带领着喷火的星宿跳舞。火来到大地上只是为了神圣的目的：献祭、神判（264-265）、节庆或火葬。献祭和节庆把城邦与诸神结合在一起，在诸神之中，城邦与狄奥尼索斯结合得最为紧密；火葬化解了公共生活与神圣之间的、安提戈涅式的冲突。狄奥尼索斯正好代表了这个特瑞西阿斯式的解决，因为他在语言与心灵中，支撑着一种与安提戈涅不同的疯狂（603），而且他与冥府毫无关系（参 50.3）。

第 58 节（第 1155-1571 行）

> 报信人　卡德摩斯和安菲昂宫旁的邻居啊，人的生活不管哪一种，我都不能赞美它或咒骂它是固定不变的；因为运气时常抬举，又时常压制那些幸福的和不幸的人；没有人能向人们预言生活的现状能维持多久。克瑞昂，在我看来，曾经享受一时的幸福，他击退了敌人，拯救了卡德摩斯的国土，取得了这地方最高的权力，归他掌握，他并且有福气生出一些高贵的儿子；但如今全都失去了。一个人若是由于自己的过失而断送了他的快乐，我就认为他不再是活着的人，而是个还有气息的尸首。只要你高兴，尽管在家里累积财富，摆着国王的排场生活下去；但是，如果其中没有快乐可以享受，我就不愿意用烟雾下面的阴凉向你交换那种富贵生活，那和快乐生活比起来太没有价值了。

58.1. 安提戈涅的出场推翻了第一合唱歌的寓意；信使却没有报告与第五合唱歌不相符的事情：歌队没有祈求克瑞昂平安。他们一旦确认了特瑞西阿斯的预言，就不再对克瑞昂感兴趣；他们依从信使的建议对未来进行筹划，只有欧律狄克的出现才使他们把精力转移过来（参《埃阿

斯》 904,981-982)。信使在刚出场时与守卫者有些相像：两者都不愿做报信人。守卫者拖延他的报告，直到证明他的清白；信使也同样拖延了很长时间，以便说明克瑞昂如何是他所理解的那种人生的一个典范。按他的理解，我们可以得出这样的寓意，即认命是最好的；守卫者坚守命运，也坚守最后的希望，但他最终还是听天由命（参 15.2)，而信使则没有希望，因为除去偶然，一无所有。偶然取代了诸神（参 162-163，1158-1160)。事实上在剧本中，只有这一个场景（1155-1179）既没有提到某个个别的神，也没有泛泛地提到诸神。[①]信使给幸福定的标准是快乐（参 24.2)，他给苦难定的标准是成为尸体。

58.2. 这个信使没有像特瑞西阿斯那样称歌队为忒拜的统治者（参 51.2)，他称他们为卡德摩斯（Cadmus）和安菲昂（Amphion）家的邻居。卡德摩斯建立了忒拜城，安菲昂造了它的城墙；但是到了第五合唱歌之后，忒拜城的名字就不再出现。对狄奥尼索斯的召唤成功地使作为一个问题的城邦消失了（参 1094，1247)。城邦和政体为土地和大地所取代（1162-1164，1203)。惟有享受属于自己的东西才是重要的，无论这东西是战胜土地的敌人、成为国王（参 178)、还是孩子：安菲昂是尼奥柏的丈夫。信使当然不知道克瑞昂还会失去别的什么，但他的妻子的死将再次证明偶然的力量，尽管这是个多余的证据：欧律狄克偶然地知道了她儿子的死（参 1182)。信使似乎对特瑞西阿斯的预言毫不知情（参 1212)；而且在他的叙述中似乎是由于克瑞昂不合时宜的到来才导致了海蒙的自杀。

信使的讲话可以分为三个部分：偶然（1156-1160)、克瑞昂（1161-1165a）和快乐（1161-1165a)。可以认为，是克瑞昂把这三者结合在了一起，因为信使认为海蒙的失去抹去了克瑞昂的快乐：但是他没有必要地提到了克瑞昂的高贵儿子们，克瑞昂从未稍稍注意过墨伽柔斯。此外，信使掩盖了克瑞昂失去海蒙的事实，他没有提到海蒙，认为克瑞昂令人羡慕的生活的主要因素，便是战胜阿尔戈斯人和他的王者身份，严格地说，克瑞昂不能失去前者，也没有失去后者。因此，信使必须从克瑞昂的垮台——对于这一点，他关于偶然的想法大概已经为我们作了准备——转到克瑞昂眼下失去了儿子之后还可能有的快乐上。然而，为了从海蒙的死中抽象出一个寓意，这个信使必须把自己放在克瑞昂的位

① 在这个剧本中有十九个场景，其中中间的一个是歌队给爱若斯的歌。卫兵开始了正数第四个场景，而信使则开始了倒数第四个场景。

置上，因为他不能确定克瑞昂是否体会到了他想要阐明这个寓意。他的想像延伸到克瑞昂的好运之外，在那里他看到了巨大的财富和暴君的排场——暴君的私有财富取代了克瑞昂对国家敌人取得的胜利（参《特拉客斯少女》1.17）——接着他宣称，如果拥有这些荣华富贵的人不能在其中享受快乐，那这荣华富贵便有缺陷。这样一来，快乐便完全来自一个人的孩子们，没有了孩子则万事皆空。

信使没有像克瑞昂所曾认为的那样，认为孩子只有以父亲之友为友、以父亲之敌为敌才算好（参 39.2）。他不赞美幸运者，这不只是因为他们的运气会改变，而是因为没有了孩子就没有好运气（参《特拉客斯少女》2.44.2）；他也没有发现不幸者的幸运，这也不只是因为他们的运气会改变，而是因为即便在没有好运气的时候人还是可以因自己的孩子而高兴。人自己生命的无常本不值得遗憾，值得遗憾的是不可能确定那自己所信靠的、他人的生命。[①]信使既拒绝为了城邦而活的人生，也拒绝为反对城邦而活的人生，若把克瑞昂当做样板，那么这两种人生都意味着要失去一个儿子，要么失去墨伽柔斯，要么失去海蒙。这种双重拒绝令他陷入矛盾：人不能够预测那些对凡人来说是确定的东西。克瑞昂怕的是：维护既定的律法是人一生中最好的策略；而信使却令我们害怕：克瑞昂这些话的真实意思中包含着真理：最好是在维护既定律法中终结人的一生。信使漫不经心地为安提戈涅作了辩护。他面对克瑞昂这行尸走肉，为死魂灵安提戈涅作了辩护（参 35.1）。

第 59 节（第 1172-1179 行）

歌队长　你来报告什么？我们的王室又有了什么灾难？

报信人　他们都死了！那活着的人对死者应当负责任。

歌队长　谁是凶手？谁是被杀者？快说呀！

报信人　海蒙死了；他用他自己的手使他自己流血。

歌队长　到底是他父亲的手，还是他自己的手杀死的？

报信人　他为那杀人的事生他父亲的气，因此自杀了。

歌队长　先知呀，你的话多么灵验啊！

---

① 关于偶然的含义，见亚里斯多德《尼各马科伦理学》1135b18-19；欧里庇得斯《求恳者》[Eur. *Hipp*. 258-260]；关于克瑞昂由于海蒙的死成了 *ἔμψυχος νεκρός*，见安提丰《四部曲》[Antiphon Tetr. 11b.10]：*ἐπὶ τῇ ἐμαυτοῦ ἀπαιδίᾳ ζῶν ἔτι κατορυχθήσομαι.*

报信人 既然如此，你应当想想其余的事！

59.1. 在歌队知道信使应该立即告诉他们什么之前，歌队不得不问信使三个问题。信使仍像他第一个讲话那样，对克瑞昂比对海蒙有更多的兴趣；但他没有解释，如何把克瑞昂的罪与他第一个讲话中的寓意调和在一起，克瑞昂正好体现了那个寓意，因为偶然性在他的遭遇中显示了力量。罪似乎与偶然不相容，就如它与必然也不相容一般；而且信使不得不承认，克瑞昂没有动手对付他的儿子。那么克瑞昂的罪是否就是俄狄浦斯引起伊奥卡斯特自杀那种意义上的罪呢？是否偶然性只是给了克瑞昂负罪的机会呢？海蒙爱安提戈涅，这并不是必然的。然而，安提戈涅似乎与任何人的思想都相去甚远。歌队询问国王的灾难，我们或许认为，他们将安提戈涅也包括在了王室之中，甚至信使的回答（*τεθνᾶσιν* 他们死了）也暗示了不只一个人死了；但由于信使也把克瑞昂说成了复数，而歌队接下来的两个问题则又是单数形式，所以这样看来，现在被信使称为谋杀的安提戈涅的自杀，算不上是王室的灾难。无论如何，克瑞昂从未认为自己对安提戈涅的自杀负有责任。他一定认为，他没能救她是出于偶然（参 61.3）。[1]

59.2. 海蒙的名字是个谐用双关语（*αἱμάσσεται*），看起来，不会有人误解信使的回答（“他用他自己的手使他自己流血”），但是歌队却暗示这个动词可以是被动语态，而且 *αὐτόχειρ*（用自己的手）一词没有确切的含义。问信使是否有可能是指克瑞昂杀死了海蒙，这是一个语法学家的问题，[2]但是歌队出于几个理由被迫这样发问。首先，信使确实暗示了克瑞昂有罪，而歌队也许只辨别出了行为上的罪。他们曾经敦促克瑞昂释放伊斯墨涅，因为她没有碰波吕涅克斯的尸体（参 34.1）；而且，正如克瑞昂认为自己处死安提戈涅的方式可以免去整个城邦的罪那样，他们也肯定不会认为，他们自己与克瑞昂的罪有瓜葛。其次，克瑞昂曾经暗示过，如果儿子们反对自己，他就有权力杀死他们（参 39.3），而他们也不能确定克瑞昂会不会在重新思量之时违背自己说过的话。其三，他们并没有反驳克瑞昂的论断，即，若海蒙真要把他作为威胁的自杀付诸实施，那便是超人之举（参 43.1）。最后，特瑞西阿斯以如下方式预言了海蒙的死（*αὐτὸς...ἀντιδοὺς ἔσῃ*），如果可以把这话解释为自杀的话，那么至少也可以把这话同样解释为谋杀。无论如何，他们对待特瑞西阿斯预言的认真

---

① 参：Muller, 253。

② 参：schol. 1176: *τὸ χ ὅτι ἐρωτᾷ πότερα κτλ. ἀκούσας ἤδη ὅτι αὐτόχειρ ἀπέθανεν.*

程度—— ἀνήρ, ἄναξ, βέβηκε δεινὰ θεσπίσας (这人走了，主上，在说了一些可怕的预言之后 1091)——胜过他们自己对海蒙愤怒的理解—— ἀνήρ, ἄναξ βέβηκεν ἐξ ὀργῆς ταχύς (这人走了，主上，气冲冲的 766)——因为他们现在大呼特瑞西阿斯预言的灵验，尽管特瑞西阿斯对海蒙的自杀及其原因保持沉默，也尽管信使印证歌队自己理解这自杀及其原因。歌队甚至不信任他们自己的智慧。信使现在请他们深思熟虑，这乃是无心的讽刺。

第 60 节（第 1180-1191 行）

歌队长　我看见可怜的欧律狄克，克瑞昂的妻子，来了；她是偶然从家里出来的；要不然，就是因为她听见了她儿子的消息。

欧律狄克　啊，全体市民们，我正要到雅典娜女神庙上去祈祷，刚走到大门口的时候，就听见你们的谈话。当我取下门杠开门的时候，家庭灾难的消息就传到耳中，我心里一害怕，就向后跌倒在女仆们怀中，昏过去了。不管是什么消息，请你再说一遍，我并不是个没有经历过苦难的人，我要听听。

60.1. 欧律狄克的出场让歌队免去了深思。他们称她为 τάλαινα(可怜的)，正如他们称呼刚出场时的安提戈涅为 δύστηνος(不幸的)那样(379)。然而，一旦安提戈涅开始为自己辩护，她就再也没有从他们那里得到安慰的话。欧律狄克则不同，她没有说什么令歌队不同情她的话；但是后来，当歌队知道，她为墨伽柔斯的死而诅咒克瑞昂并含蓄地遣责忒拜人的自卫战的时候，他们并不认为克瑞昂对于她的自杀有何责任，尽管克瑞昂为她的死而自责（参 64.1)。欧律狄克的死没有包括在特瑞西阿斯的预言之中（参 55.2)；歌队不能像在海蒙的死当中那样，在她的死亡中看到正当性（参 1270)。对于歌队来说，她是莫名其妙地闯进来的。没有人告诉他们该怎么想。克瑞昂可以让他们相信安提戈涅是不正义的，特瑞西阿斯可以让他们相信克瑞昂是不正义的，但是克瑞昂和特瑞西阿斯都没有让他们为面对欧律狄克作好准备，她沉默的受苦在他们经验之外，也不受他们建议影响。没有克瑞昂的卑鄙的虚荣，也没有安提戈涅的神圣的疯狂，她让我们想起了这样的城邦所遭受的、没有神义论能够解释的一种灾难。特瑞西阿斯宁愿保持沉默，也不愿试着去解释何以欧律狄克应当遭受克瑞昂的惩罚。

60.2. 信使曾将歌队称作住在家里的人，欧律狄克则把歌队和信使一起称做城里的人。公民和仆人之间的区别对她来说毫无意义。既使是这个信使，也要比她更在意城邦。后来他希望，她的沉默是由于她羞于在城邦中（ἐς πόλιν）公开地表露她私人的悲伤（ πένθος οἰκεῖον）（1246-1249）。她说，她正要离开宫殿前往雅典娜女神庙祈祷的时候，偶然听到信使的报告，我们可以猜想，她想从雅典娜那里问到的，是她儿子的命运，那是歌队未能从狄奥尼索斯那里问到的东西。她想要这位童贞女神把海蒙从爱若斯的影响中拯救出来。然而她开始得太迟了。雅典娜击败不可战胜的爱若斯的能力没有得到检验。偶然、也许不只是偶然，在我们知道爱若斯是否臣服于另外的神灵之前，就插手了。索福克勒斯令歌队那无原则的智慧在事实上不容反驳。

第61节（第1192-1243行）

报信人　亲爱的主母，我既然到过那里，一定向你报告，不漏掉一句真实话。我为什么要安慰你，使我后来被发现是说假话呢？真实的话永远是最好的。

我给你丈夫指路，跟着他走到平原边上，波吕涅克斯的尸体依然躺在那里，被狗子撕破，没有人怜悯。我们祈求道路之神［道路之神，名赫卡特。古希腊人每月底放一些食物在十字路口敬这位女神，祭品成了穷人的吃食。］和冥王息怒，大发慈悲；我们随即用清洁的水把他的尸体洗洗，用一些新采集的树枝把残尸火化，还用他的家乡泥土起了一个高坟。然后我们走向那嫁给死神的女子的新房，用石头垫底的洞穴。有人远远听见那还没有举行丧礼的洞房里发出很大的哭声，特别跑来告诉我们的主人克瑞昂。

国王走近一点，那听不清楚的凄惨呼声就飘到他的耳边；他叫喊一声，说出这悲惨的话："哎呀，难道我的预料成了真事吗？［注：指安提戈涅会自杀。］难道我走上最不幸的道路了吗？是我儿子的声音传到了我的耳中，要我认识！仆人们，赶快上前！你们到了坟前，从坟墓石壁被人弄破的地方钻进去，走到墓室门口，朝里望望，告诉我是我认出了海蒙的声音，还是我被众神欺骗了。"

我们奉了这懊丧的主人的命令，前去察看，看见那女子吊在墓室尽里边，脖子套在细纱绾成的活套里；那年轻人抱住她的腰，悲叹他

> 未婚妻的死亡，他父亲的罪行和他的不幸的婚姻。
>
> 他父亲一望见他，就发出凄惨的声音；他跟着进去，大声痛哭，呼唤他的儿子："不幸的儿子呀，你做的是什么事？你打算怎么样？什么事使你发疯？儿呀，快出来，我求你，我求你！"那孩子却用凶恶的眼睛瞪着他，脸上显出憎恨的神情；他一句话都没有回答，随手把那把十字柄短剑拔了出来。他父亲回头就跑，没有被他刺中；那不幸的人对自己生起气来，立即向剑上一扑，右手把剑的半截刺在肋里。当他还有知觉的时候，他把那女子抱在他那无力的手臂中；他一喘气，一股急涌的血流到她那惨白的脸上。
>
> 他躺在那里，尸体抱住尸体；这不幸的人终于在死神屋里完成了他的婚礼。他这样向世人证明，人们最大的灾祸来自愚蠢的行为。

61.1. 欧律狄克的昏倒不可能发生在 1173 行之前，也不可能发生在 1177 行之后太多的地方。她也许知道，要么是她的一个亲人死了，要么是海蒙杀死了他自己。因此，或许她想让信使做的，要么是仅仅重复他已经告诉歌队的事情，要么是解释克瑞昂究竟在什么程度上导致了海蒙的自杀。信使以为她想要一个完整的报告，好像她怀疑他对克瑞昂的指控。欧律狄克有权知道真相，无论这有多么痛苦，这既不是因为她从昏晕中苏醒过来就表明她已能承受这真相，也不是因为她所经历的苦难已使她足够坚强地听到它，而是因为，现在信使可能作的任何温和的报告到后来都会被证明是假的。信使相信，真相永远不会是不正当的；但是欧律狄克在沉默中离去，这迫使他希望历经苦难（κακῶν γὰρ οὐκ ἄπειροςφ 1191）与历经明断（γνώμης γὰρ οὐκ ἄπειρος 1250）是一回事。他坚定地相信，他的主妇庄重宽和，以至于忘记了他自己的讲话，在那个讲话中，他把失去了快乐的克瑞昂算作行尸走肉，欧律狄克失去的，克瑞昂也不能享受，此外，欧律狄克也没有政治的快乐可以依靠（参 58.2）。当信使以快乐为标准的时候，他是为自己说话；当他为他的主人说话的时候，他以庄重宽和为标准。他由此收回了那个没有某种快乐就意味着自杀的论断。毕竟，偶然性能够恢复一个人的好运气。令我们感到疑惑的是，他是否像在一个安提格涅式的论证中那样，建议欧律狄克生更多的孩子（参《特拉客斯少女》2.44.3）。莫忘了，第二个信使称她为 παμμήτωρ（万物之母）（参 48.8）。

61.2. 关于 νηλεές(没有人怜悯 1197)见 45.1；关于 κυνοσπάρακτον（被狗子撕碎 1198）见 53.1；关于 σῶμα（尸体 1198）见 48.5；关于

συγκατήθομεν（火化 1202）见 52.4；关于 *χθονός*（泥土 1203）见 22.9。看起来，波吕克斯的埋葬——三个过去片断时的分词（aorist participles）清楚地表达了这种埋葬的性质（*αἰτήσαντες, λούσαντες, χώσαντες* "祈求"、"清洗"和"堆起"）[①]——只不过是前往挽救安提戈涅途中的一个小插曲，信使就是以这种方式架构起了他如实的陈述。尽管他的埋葬对城邦来说很重要，但它对欧律狄克却是毫无益处。克瑞昂的仆人祈求赫卡忒、道路女神，[②]以及普路托息怒并大发慈悲。他们已然害怕冥府的神灵对他们暴露波吕涅克斯尸体的行为感到不悦，这是他们自作主张所做的事，不能以克瑞昂的命令为托辞（参 25.4）。他们没有向上界的诸神诉求，按照特瑞西阿斯的说法，这些上界诸神也同样地愤怒。但是特瑞西阿斯不曾建议克瑞昂如何平息这些神的怒气；实际上他甚至不曾指出应该给予波吕涅克斯何种仪式。克瑞昂自作主张决定，现在只有最讲究的仪式才是合适的：波吕涅克斯被埋葬在一个引人注目的、用家乡的泥土堆成的坟墓里。如果波吕涅克斯是被埋葬在忒拜领土之外，那么就会符合虔敬，爱国主义也会得到延续（参 12.7）。克瑞昂为了救他的儿子放弃了他的爱国主义。他相信，如果他想跑得比复仇女神快，就得当场埋葬波吕涅克斯。他因此放弃了他战胜阿尔戈斯人的快乐（参 58.2），并且承认，对忒拜人的征服是被不正当地挫败的（参 42.1）。克瑞昂为了补偿对诸神犯的罪却对城邦犯了另一个罪。他的执政能力受到了考验，结果却发现他不够格。因此，他之所以受到惩罚，既是由于他背叛了自己的原则，也是由于他拒绝了安提戈涅的原则（参 51.3）。

61.3. 信使像安提戈涅本人一样，将安提戈涅的囚禁之所称做婚房（参 46.2）；但他在这方面进行了更多的渲染（ *λιθόστρωτον*"石头铺地的"，*παστάδα*"内室"）。然而，决定了信使对用词的选择的，不是安提戈涅与冥河之神（Acheron）的婚礼（816），而是海蒙的在场，就是这个海蒙，在冥府里抱着安提戈涅完成了婚礼（1224，1240-1241）。安提戈涅现在已经与她的家人重聚，这其中暗含着恐怖（参 46.8），但这一切对信使而言毫无意义。他说海蒙是不幸的人，却不这样说安提戈涅（1234，1241，参 1272，1310-1311）。她的自杀就像波吕涅克斯的埋葬，只是他叙述中的一个插曲。没有人为来得太迟而没能救了她而感到遗憾。此外，歌队和克瑞昂都未曾想到要阻止海蒙进入她的坟墓。克瑞昂曾经如此确

---

① 结构的变化（ *τὸν μὲν...αὖθις*）让我注意到从 *σῶμα Πολυνείκους* (1198)到 *τόν*(1199)和 *ὃ δή* (1202)的转变。

② 火是赫卡忒的永恒属性，参《残篇》 535P。

信地说，海蒙不可能自杀，以至于他们都没有提防海蒙会进入她的坟墓，而其实哪怕从海蒙也许会设法去解救安提戈涅这一点来考虑，他们也应该予以提防。克瑞昂一定是听了她说的话（参 567）就料到她会自杀；而他改变惩罚她的方式一定也不是出于有所顾忌的虔敬，甚至也不是出于害怕城邦不愿用石头砸死她，而是由于知道安提戈涅会为他做他想要做的事（参 43.1）。歌队对安提戈涅的了解不如克瑞昂；但正是由于他们建议，才使克瑞昂必须假装还有机会救她。他一定知道特瑞西阿斯在说她是一具尸体的时候究竟是什么意思（参 56.1），正是出于这个原因，克瑞昂才把埋葬波吕涅克斯的事放在营救安提戈涅之前。

61.4. 一个仆人告诉克瑞昂，他刚才远远听到，从坟墓附近传来凄厉的、礼仪性的哀哭声；但克瑞昂在亲耳听到哭声并看到坟墓入口的石头被挪开之前，并没有因这个报告而行动。在哭声还不清晰（ ἄσημα）的时候，他占卜了（ ἆϱ εἰμὶ μάντις）它们的来源；但是他不像特瑞西阿斯那样有仆人告诉他 ἄσημα ὄϱγια（燔祭没有预兆），他对它们的解释没有把握（参 52）。他怀疑诸神是否在欺骗他；但是他没有说诸神这样欺骗他目的何在。克瑞昂会认为特瑞西阿斯是在以预言欺骗他，特瑞西阿斯所做的一切只是想惊吓他吗？诚然，特瑞西阿斯是可以凭借他一贯的正确性让人相信他的这样一个有益的谎言（参 55.3）；而且，尽管歌队大呼他的预言的灵验，特瑞西阿斯却没有诉诸一个超越于人的源泉来证明自己预言的正确，他的确从未提到过阿波罗（Apollo）。①假如特瑞西阿斯预言了欧律狄克的死，或者给出了海蒙之自杀的情景，那他就会确认他的灵感乃是预言；但是这样一来他就剥夺了克瑞昂的希望，正是这个希望，掩盖了神罚的严酷、掩盖了亵渎神圣与犯错之间的区别（参 55.3）。

61.5. 克瑞昂似乎决意要自我惩罚。他听到海蒙在为安提戈涅的死、他父亲的行为，以及他自己的婚姻而大声痛哭；他也许想，如果海蒙能够像为后果而后悔那样，也同样地为它的原因而后悔，那么一切就都能得到谅解了，他试图恳求海蒙，却没有忏悔他的任何罪行。即便他没有撤消他的命令，他也还是可以说同样的话。克瑞昂没有请求海蒙原谅，而是问了三个问题，他算计着要用这三个问题激怒海蒙——他做了什么事，他想干什么，什么事使他丧失了理智。克瑞昂看到了他仆人看到的事，安提戈涅吊在一个活套里，海蒙抱着安提戈涅的腰，然后他问海蒙

① 也许正是由于特瑞西阿斯没有向歌队提起过阿波罗，歌队才没有请阿波罗——这位杰出的（par excellence）洁净之神，来洁净城邦。

做了什么，这样一来，海蒙脑子里除了想克瑞昂现在竟敢指责他是安提戈涅的谋杀者之外，还能想什么呢？[①]他几乎不会想到，克瑞昂的意思也许是说他强行进入坟墓；如果他还有这样的理智这样来理解克瑞昂，那么他又能怎样来理解克瑞昂的第三个问题呢？*ἐν τῷ συμφορᾶς διεφθάρης*(什么事让你丧失了理智)，这不是一个有罪的人问的问题。克瑞昂完全把定给自己的劝服海蒙的任务搞糟了。任何一个人——为什么不是欧律狄克？——都可以比他自己更好地为他辩护。他没有给海蒙平息悲伤的时间，反而去对抗悲伤的洪流。在海蒙发誓克瑞昂将再也看不到他后，克瑞昂面对着海蒙，这只能激化海蒙的愤怒和绝望。克瑞昂在言语和行为上的不谨慎是海蒙自杀的直接原因。他实在是太没有心肝以至于失去了智慧。

61.6. 克瑞昂说完之后，海蒙愤怒地瞪着他，在他脸上啐了一口，默不作声地拔出了剑；可是当克瑞昂成功地避开他的攻击之后，他将怒气转向自己，自尽了。海蒙的自杀似乎产生于一种遗憾、自责、仇恨和爱的混合——为没有击中克瑞昂而遗憾，为弑父的念头而自责，为克瑞昂犯的罪而仇恨，还有对安提戈涅的爱（参 1177）。克瑞昂从未因为自己侵越一条神圣律法而表现出自责，海蒙却因为自己侵越了另一条神圣律法的念头而表现出了这种自责；但若不是他想惩罚克瑞昂并与安提戈涅死在一起，这个念头绝不足以令海蒙自裁。除了克瑞昂对死亡的躲避和海蒙的自杀，没有什么能更好地说明虔诚的自责和神圣的惩罚所共有的特殊品质。克瑞昂的死——欧律狄克知道海蒙击不中克瑞昂吗？——会使他失去通过受苦来赎罪的机会，海蒙自杀的多重原因则暗示，补赎亵渎神圣的罪过是困难的。俄狄浦斯拒绝自杀的理由是他没脸在冥府见他的父亲和母亲；他选择了自己刺瞎眼睛是由于他没有脸见他的孩子和忒拜（参《俄狄浦斯王》 1369-1386）。俄狄浦斯将自己与任何人任何事情隔离开来的徒劳努力令安提戈涅提心吊胆(参《俄狄浦斯王》 1349-1356，1386-1390，1409-1415，1466-1470)，他自己的虔敬蕴含着一种她永远无法补赎的自责。此外，海蒙的自杀在补救自己的不圣洁的冲动时，可以满足他原来惩罚克瑞昂的愿望。惩罚和自我惩罚使他拥有双倍的正义，但却不能令他高贵（参 48.9）。

61.7. 如果这个信使为欧律狄克略去海蒙自杀的细节，并且像第二个信使说欧律狄克的自杀那样简略（1315），没有人会说他说得不对；但他

① 参: S. M. Adams, *Sophocles the Playwright*, 57-58。

却详细地描述说，海蒙用残存的生命拥抱着童贞的安提戈涅，鲜血涌出来，撒落在她的面颊上。这个段落读起来，就像是对两性之间拥抱的一个无情嘲弄；从 *τὰ νυμφικὰ τέλη λαχών*（得以完成婚礼）这几个词看来，几乎可以确定这个信使想要含沙射影地进行这种嘲弄。信使被迫在两个同样令人不快的结局中进行选择，要么是受挫的婚姻，要么是受挫的弑父（这两种结局的并置令人回想起俄狄浦斯），信使更喜欢的结局是能让他更容易地加进下述道德寓意的那个，这寓意就是：凡人的灾祸莫大于不谨慎。

第 62 节（第 1244-1256 行）

歌队长 你猜这是什么意思？我们主母没有说一句好话，也没有说一句坏话就走了。

报信人 我也大吃一惊；我只希望她认为听见了孩子的灾难，不好在大众面前痛哭悲伤；但是，在家里，她可以领着侍女们哀悼家庭的不幸。她历经明断，不会做错什么事。

歌队长 也许是的；可是，在我看来，这种勉强的沉默和哭哭啼啼都是不祥之兆。

报信人 我进宫去打听她忿怒的心里是不是隐藏着什么不肯泄露的决心。你说得对：勉强的沉默是不祥之兆。

62.1. 歌队为欧律狄克的默然离去感到困惑，他们被迫向信使询问此事，但是信使的解释并不令他们满意（参 61.1）。他们或者是怀疑有某种悲伤（至少是欧律狄克的悲伤）无法公开表达（参《赫拉克勒斯》3.14-15），或者是认为欧律狄克不可能如此克制。他们怀疑她的沉默是不祥之兆，这没错，但他们怀疑她也许是想说出某些不适合他们听的话，那就错了。他们忘记了墨伽柔斯，对于他的死，欧律狄克也许持与城邦不同的看法。此外，如果欧律狄克纵情哀哭，也不会比她的沉默更令歌队担忧。几句悲伤的言语就可以平息他们的疑虑。他们认为，平和的谈吐与极端的决心互不相容，平和的言语只能与平和的举动和谐一致。他们认为，安提戈涅对律法的辩护是她野蛮的证据，但她的最后致辞（*τὴν εὐσέβειαν σεβίσασα* “尊敬虔敬的行为”）是如此地毫不含糊和恰如其分——与 *ὅσια πανουργήσασα* [“神圣的罪业” 参 924] 不同——以至于他们从未怀疑她

已经决心自杀（参 94.4）。歌队总是以语言来测度行为，因此无法看到有时候潜伏在平和之中的极端。这个失误限制了他们的智慧（参 65.1）。

第 63 节（第 1257-1300 行）

歌队长　看呀，国王回来了，他手边还有一件表示他的行为的纪念品——如果我们可以这样说的话——这件祸事不是别人惹出来的，只怪他自己做错了事。

克瑞昂　(哀歌第一曲首节)哎呀，这邪恶心灵的罪过啊，这顽固性情的罪过啊，害死人啊！唉，你们看见这杀人者和被杀者是一家人！唉，我的决心惹出来的祸事啊！儿啊，你年纪轻轻就夭折了，哎呀呀，你死了，解脱了，只怪我太不谨慎，怪不着你啊！(本节完)

歌队长　唉，你好像看清了是非，只可惜太晚了。

克瑞昂　(第二曲首节)唉，我这不幸的人已经懂得了；仿佛有一位神在我头上重重打了一下，把我赶到残忍行为的道路上，哎呀，推翻了，践踏了我的幸福！唉！唉！人们的辛苦多么苦啊！(本节完)

报信人　啊，主人，你来了，你手里已经有了东西，此外你还有别的呢；这一个你用手抬着，那一个在家里，你立刻就可以看见。

克瑞昂　除了这些而外，还会有什么更大的灾难呢？

报信人　你的妻子，死者的真正母亲，已经死了，哎呀，那致命的创伤还是新的呢！

克瑞昂　(第一曲次节)哎呀，死神的填不满的收容所啊，你为什么，为什么害我？你这个向我报告灾难的坏消息的人啊，你还有什么话要说呢？哎呀，你把我这已死的人又杀了一次！年轻人，你说什么，你带来的是什么消息？哎呀呀，是不是关于我妻子的死亡，尸首上堆尸首的消息？

歌队长　你看见了；不再是停在里面了。

克瑞昂　(第二曲次节)哎呀，我看见了另一件祸事！还有什么，什么命运在等待我呢？刚才我把儿子抱在手里，哎呀，现在又看见这眼前的尸首！唉，不幸的母亲呀！唉，我儿子呀！

63.1.尽管特瑞西阿斯称歌队为主人，歌队还是把克瑞昂视为他们的主人（参 51.2）；因此他们不愿意把海蒙的死归罪于他的错误。他们的话

εἰ θέμις εἰπεῖν（如果可以这样说的话）给予克瑞昂辩明自己无罪的机会；但是他却向他们认了罪。[①]他们把杀人者和被杀者（海蒙在他的手里）都看做他不谨慎的后果，但我们应该补充说，这些不是他不虔敬的后果（φρενῶν δυσσεβῶν）。他考虑不周的计划导致了他自己的不幸和他儿子的夭折。但他却没有想到他也毁了儿子的幸福，因为安提戈涅的死不是他的过错之一。他太迟明白的正义乃是诸神残忍地加在凡人身上的、痛苦的辛劳，他那遭到推翻和践踏的正义就表明了这一点。克瑞昂承认他的罪却不接受他的惩罚，因为他杀死海蒙和安提戈涅是出于无意（1340），甚至特瑞西阿斯也认为犯错是所有人都难免的。他没有暗示什么惩罚是适当的，一旦他知道了欧律狄克的死，他就认为是命运而不是一位神——除了欲壑难填的哈德斯之外他从未提到过任何神的名字——导致了他的灾难（1345-1346）。克瑞昂为他的不虔敬所导致的无意后果而悲恸，却不为这些后果的有意的原因而悲恸。如果他要加入一曲哀歌的话，他必定会对安提戈涅和虔敬保持沉默，因为他不能够为他不理解的东西哀叹。

63.2. 克瑞昂说起了某种几乎像火化波吕涅克斯那样令人吃惊的东西。他说海蒙在死亡中得到了解脱（ ἀπελύθης），而且好像是为了确认他的措辞不是出于随意，他后来又问第二个信使，欧律狄克是如何自杀和解脱的（1314）。[②]也许克瑞昂的意思只不过是说他们已经“逝去了”；但还没有人发现，在索福克勒斯这么早的时代，这个词曾被当做委婉词使用过，而且，如果把它当做委婉词，那么无论它和海蒙的 ἔθανες（死）连用还是和欧律狄克的 ἐν φοναῖς（杀死）连用，都很难表达“逝去”的意义；因此我们可以怀疑，那个抱着儿子的尸体面对着妻子尸体的克瑞昂，他的意思是否是说，妻儿的灵魂已离开他们的身体？这样一来，克瑞昂可能到最后都是与安提戈涅对立的，对于安提戈涅而言，身体与灵魂在死亡中的分离，会使她不可能再为律法献身。此外，必须有人提醒克瑞昂埋葬死者的责任（1334-1335，参 1101）。既定律法的恢复——安提戈涅对此毫无贡献（参 17.5）——只能导致它们再次被遗忘（参 26.1）。

63.3. 索福克勒斯只给了克瑞昂一个诗节让他为海蒙一个人悲伤：但这不是由于克瑞昂对欧律狄克的感情比对海蒙的更深；事实上，他从未把她称做他的妻子，也从未把自己称做她的丈夫（参 1196，1282）。她在他的眼里不过是一个可怜的母亲。然而，她的自杀所引起的出乎意料

---

① 关于克瑞昂对他所犯之罪表达后悔的方式，参：Andocides II. 5-7。

② 读 κἀπελύσατ'；见 Muller。

的震惊，确实迫使克瑞昂放弃了一切诸如不谨慎、凡人的痛苦的辛劳之类的念头（参 1317）。[1]特瑞西阿斯曾经问克瑞昂，再杀一次那已死之人（*τίς ἀλκὴ τὸν θανόντ' ἐπικτανεῖν*,1030）能证明他的勇气么；现在克瑞昂告诉信使，他用这消息再次处决了一个已死之人（*ὀλωλότ' ἄνδρ' ἐπεξειργάσω*）。克瑞昂把他自己说成了第二个波吕涅克斯（参 1077）：波吕涅克斯的罪也会成为他的罪，他曾错误地以为，波吕涅克斯的罪行永远无法补赎。然而克瑞昂认为，他的罪是海蒙的死，而不是禁止埋葬波吕涅克斯；而现在，当他预见到了他无尽的苦难之时，便不承认他在这两件事情中的任何一件上有罪。他没有把 *φρενῶν δυσφρονῶν ἁμαρτήματα* (邪恶心灵的罪过) 和 *ἰὼ δυσκάθαρτος Ἅιδου λιμήν* (欲壑难填的哈德斯)相提并论，更不用说把他再次杀波吕涅克斯与哈德斯再次杀死他相提并论了。由于误解了他的罪，克瑞昂不能够把他受的灾祸看成是他的惩罚，因为即便按照他错误的看法，他的罪也可以作为对他的惩罚，克瑞昂仍把他的灾祸归因于一个神灵或命运，却不会归因于他自己。他是有罪的帮凶，也是无辜的受害者（参《俄狄浦斯在科罗诺斯》266-267）。

第 64 节（第 1301-1346 行）

报信人 她先哀悼那先前死去的墨伽柔斯的光荣命运，又哀悼这个孩子的命运，最后念咒，请厄运落到你这个杀子的人头上；她随即站在祭坛前面，用锋利的祭刀自杀，闭上了昏暗的眼睛。

克瑞昂 (第三曲首节)哎呀呀，吓得我发抖啊！怎么没有人用双刃剑当胸前刺我一下？唉，唉，我多么不幸，深深陷入了不幸的苦难中！(本节完)

报信人 是呀，你妻子临死时指控你对这个孩子和那个孩子的死亡要负责任。

克瑞昂 她是怎样自杀和解脱的？

报信人 她听见我们大声哀悼她儿子的死亡，就亲手刺穿了自己的心。

克瑞昂 (第四曲首节)哎呀呀，这罪过不能从我肩上转嫁给别人！是我，

---

[1] 相同的音在首节和次节中经常占据相同的位置，伴随着同一个词的稍稍的变位以及同一个位置的词句的反衬对比，这让我们警觉到克瑞昂所经历的变化（参 46.8）：*δυσφρόνων*(1261) - *δυσκάθαρτος* (1284) : (1262) - (1285); *λῶ παῖ*(1266) - *τί φῄς, ὦ παῖ*(1289; 见 38.1); *νέος νέῳ* (1266) - *νέον* (1289); *ἀπελύθης* (1268) - *ἐπ' ὀλέθρῳ* (1291); (1273) - (1296); *ἔσεισεν* (1274) - *μὲν ἐν* (1297); *ἀντρέπων χάραν* (1275) - *ἔναντα προσβλέπω νεκρόν* (1299); (1276) - (1300)。关于首节与次节之间伴随着紧密对称的思想转变的一个例子，见埃斯库罗斯《降福女神》[Aesch. *Eum.* 155-168]。

哎呀，是我杀了你，我说的是事实。啊，仆人们，赶快把我这等于死人的人带走吧！带走吧！（本节完）

歌队长 如果灾难中还有什么好事，你吩咐的倒也是件好事；大难临头，时间越短越好。

克瑞昂 （第三曲次节）快来呀，快来呀，最美最好的命运，快出现呀，给我把末日带来！来呀！来呀，别让我看见明朝的太阳！（本节完）

歌队长 那是未来的事；眼前这些事得赶快做；其余的自有那些应当照管的神来照管。

克瑞昂 我希望的一切都包含在这句话里，我同你一起祈祷。

歌队长 不必祈祷了；是凡人都逃不了注定的灾难。

克瑞昂 （第四曲次节）把我这不谨慎的人带走吧！儿呀，我不知不觉就把你杀死了，（向欧律狄克的尸首）还把你也杀死了，哎呀呀！我不知看他们哪一个好，不知此后倚靠谁；我手中的一切都弄糟了，还有一种难以忍受的命运落到了我头上。（本节完）

64.1. 信使回答了克瑞昂（1296 行）的问题，虽然克瑞昂也许并不指望有人会回答它。欧律狄克在自杀之前在屋里的祭坛前祈求厄运降临在克瑞昂头上。[①]她不认为海蒙的死已经足以惩罚了克瑞昂，更不用说墨伽柔斯的死了。能对克瑞昂产生影响的，不是她为她儿子的 *ὀξυκώκυτον πάθος*（不幸而痛哭 1316）致死，而是 *κακαὶ πράξεις*（厄运）不久会降临在他的头上。欧律狄克似乎知道克瑞昂对灾难的惩罚无能为力。无论如何，他现在已经吓坏了，并且惟一一次说到了自己的痛苦（参 27.2）。对惩罚的恐惧取代了自责，并促使克瑞昂自己求死（参 15.2,29.1）。恐惧应当是他惩罚的一部分，但它却促使克瑞昂想要逃脱惩罚，因为他似乎不像安提戈涅那样害怕会在冥府受到审判（459-460，925-926），而且他几乎不认为他将在冥府遇到他的妻儿。他的猝死将是最美好的命运，因为这样一来他就可以无需承受另一天的恐惧。然而，克瑞昂的恐惧与他的罪感交互出现，他的罪感向他启示了另一条道路。信使说，欧律狄克指控他对墨伽柔斯和海蒙的死都负有罪责，对此克瑞昂以询问欧律狄克的死法作应答。这样一来，克瑞昂就避免了扩大他的罪过，不至于把墨伽柔斯的死也包括进来，因为他感觉到，以城邦的名义来抗辩欧律狄克的一揽子谴责与他并不相称。他宁愿承认自己对欧律狄克的死负有罪责，

① 1301 行中，除了 *βωμία*（祭坛）一词，其他的词都不确定；但是由于第 424-425 行，我倾向于接受 Seyffert 对 1303 的解读。

尽管没有人指控他要为她的死负责，而且他自己也意识到，自己的承认有些夸张（ φάμ' ἔτυμον）。

他想要他的仆人立即把他带走，因为他几乎已经不复存在。他太空虚了，以至于什么也不再能承受。他没有能力赎罪。克瑞昂虽然活着却不如死了的波吕涅克斯，因为没有人会可怜他，但是他没有像安提戈涅那样抱怨自己缺少朋友。他有太多的自怜以至于不会惦念他们；[①]而且他似乎相信，他的罪只要眼不见就能心不想。他对城邦犯的罪对他来说是如此无足轻重，以至于他根本没有想到过放逐或任何别的公共惩罚。因此歌队不愿意安慰他：他的灾难越早解决对他们自己越有利。他们想忘记困厄中的克瑞昂，正如他们一定曾经忘记困厄中的俄狄浦斯一样；他们用一些同样可以用于针对俄狄浦斯的话来拒绝对克瑞昂的忠诚。确实，他们对克瑞昂提的建议——即，不要祈求任何事，因为凡人必须坚守眼前的事，不该挂念未来——用在俄狄浦斯身上比用在克瑞昂身上远为恰当，克瑞昂的命运几乎不配称为命运（参《俄狄浦斯王》 1518-1520）。

第 65 节（第 1347-1353 行）

> 歌队长　谨慎的人最有福；千万不要犯不敬神的罪；傲慢的人狂言妄语会招惹严重惩罚，这个教训使人老来时小心谨慎。

65.1. 歌队得出了一个他们显然无需这个剧本就能懂得的结论（参 57.1）。根据第一合唱歌，人自己学会了言语、思想，以及教化，所有这三者在道德上都是中立的；但是他们现在说，好的思想就是智慧，坏的言辞就是妄语，好的社会生活情感就是虔敬（参 52.3-4）。然而，似乎存在着两种智慧。一种智慧仅在于不对神行不虔敬之事，这种非安提戈涅式的虔敬便是幸福的主要内涵；另一种智慧仅在于历经苦难，它在垂暮之年来到，所以便与幸福无缘，我们现在就可以说，克瑞昂智慧，却不幸福（参 52.5）。

不过，歌队没有发现难题，因为，清白的智慧从一开始就信靠的这个戒律与苦难的智慧后来懂得的戒律是相同的，而且，对于歌队来说，

---

① 参 34.2.1。安提戈涅从未称她自己为 μελέα（不幸的人）或 δειλαία（可怜的人），这两个词克瑞昂各用了三次（977，1319，1341；1272，1310-1311）。他们的一个共同特征就是没有眼泪，但是安提戈涅的没有眼泪是来自于她灵魂的伟大，而克瑞昂则是由于空虚。安提戈涅是 ταλαίφρων（心里痛苦），克瑞昂则不是。

只有戒律是要紧的，尽管他们知道：克瑞昂必须 *τὰ προκείμενα*（做眼前的事）而不顾 *τὰν ποσὶν κακά*（大难临头）。他们永远不明白，教化不是自己学会的，虔敬——对戒律的虔敬已然衰落。人可以身体力行这个戒律，从而把 *χρὴ τά γ' ἐς θεοὺς μηδὲν ἀσεπτεῖν*（不做对神不虔敬的事）转变成安提戈涅的 *ὅσια πανουργήσασα*（神圣的忤逆），但这完全超出了歌队的理解。他们因此只会遗憾，那个要是遵守戒律本可以免去苦难的克瑞昂，现在却迫使他们去面对这个 *τέρας*（神奇的）安提戈涅。

安提戈涅

索福克勒斯

这个译本以罗念生先生的译本（见《古希腊戏剧选》，北京：人民文学出版社，1998）为底本，参照伯纳德特的英译和罗布丛书中的英译本编订，以便文本与伯纳德特的疏解切合。

一、开　场

安提戈涅和伊斯墨涅自宫中上。

安提戈涅　啊，伊斯墨涅，我至亲的妹妹的普通的头，你知道，俄狄浦斯传下来的诅咒中所包含的灾难，还有哪一件宙斯没有在我们活着的时候使它实现呢？在我们俩的苦难之中，没有一种痛苦，灾祸，羞耻和侮辱我没有亲眼见过。

　　现在据说我们的将军刚才向全城的人颁布了一道命令。是什么命令？你听见没有？［10］也许你还不知道来自敌人的灾难正落到我们的朋友们身上？

伊斯墨涅　安提戈涅，自从两个哥哥同一天死在彼此手中，我们姐妹俩失去了他们以后，我还没有听见什么关于我们的朋友们的消息，不论是快乐幸福还是痛苦灾难；自从昨夜阿尔戈斯军队退走以后，我还不知道自己的命运是好转还是恶化哩。

安提戈涅　我很清楚，所以才把你叫到院门外面，讲给你一个人听。

伊斯墨涅　［20］什么？看来正有什么坏消息在苦恼着你。

安提戈涅　克瑞昂不是认为我们的一个哥哥应当享受葬礼，另一个不应当享受吗？据说他已按照律法与正义把埃特奥克勒斯埋葬了，让他在下界的死者中享受尊荣。我还听说克瑞昂已向城里的人们宣布：不许人埋葬或哀悼那不幸的波吕涅克斯的尸体，使他得不到眼泪和坟墓；他的尸体被猛禽望见的时候，会是多么甜美的宝藏，［30］吃起来多么痛快啊！

　　听说这就是高贵的克瑞昂针对着你和我——特别是针对着我——宣布的命令；他就要到这里来，向那些还不知道的

人明白宣布；事情非同小可，谁要是违反禁令，谁就会在大街上被群众用石头砸死。你现在知道了这消息，立刻就得表示你不愧为一个高贵父母所生的高贵者；[38] 要不然，就表示你是个贱人吧。

伊斯墨涅　可怜的姐姐，那么有什么结要我帮着系上，还是解开呢？

安提戈涅　你愿不愿意同我合作，帮我做这件事？你考虑考虑吧。

伊斯墨涅　冒什么危险吗？你是什么意思？

安提戈涅　你愿不愿意帮助我用这只手把尸首抬起来？

伊斯墨涅　全城的人都不许埋他，你倒要埋他吗？

安提戈涅　我要对哥哥尽我的义务，也是替你尽你的义务，如果你不愿意尽的话；我不愿意人们看见我背弃他。

伊斯墨涅　你这样大胆吗，在克瑞昂颁布禁令以后？

安提戈涅　[48] 他没有权力阻止我同我的亲人接近。

伊斯墨涅　哎呀！姐姐啊，你想想我们的父亲死得多么不光荣，多么可怕，他发现自己的罪过，亲手刺瞎了眼睛；他的母亲和妻子——两个名称是一个人——也上吊了；最后我们两个哥哥在同一天自相残杀，不幸的人呀，彼此动手，造成了共同的命运。现在只剩下我们俩了，你想想，如果我们触犯法律，反抗国王的命令或权力，就会死得更惨，首先，我们得记住我们生来是女人，斗不过男子；其次，我们处在强者的控制下，只好服从这道命令，甚至更严厉的命令。因此我祈求下界鬼神原谅我，既然受压迫，我只好服从当权的人；[68] 不量力是不聪明的。

安提戈涅　我再也不求你了；即使你以后愿意帮忙，我也不欢迎。你打算做什么人就做什么人吧；我要埋葬哥哥。即使为此而死，也是件高贵的事；我行了这种神圣的罪，倒可以同他躺在一起，亲爱的人陪伴着亲爱的人；我取悦那地下人的时间，要长过取悦在世上的人，因为我将永远地躺在那儿。至于你，只要你愿意，[77] 你就藐视诸神所珍视的东西吧。

伊斯墨涅　我并不藐视诸神所珍视的东西，只是没有力量和城邦对抗。

安提戈涅　你可以这样推托；我现在要去为我最亲爱的哥哥起个坟墓。

伊斯墨涅　哎呀，不幸的人啊，我真为你担忧！

安提戈涅　不必为我担心；好好摆正你自己的命运吧。

伊斯墨涅　无论如何，你得严守秘密，别把这个事告诉任何人，我自己

也会保守秘密。

安提戈涅 呸！尽管告发吧！你要是保持缄默，不向大众宣布，那么我就更加恨你。

伊斯墨涅 你是热心去做一件寒心的事。

安提戈涅 可是我知道我正在取悦于我最应当取悦的人。

伊斯墨涅 只要你办得到；但你是心有余而力不足。

安提戈涅 我要到力量用尽了才住手。

伊斯墨涅 [92]追求不可能之事是完全不合适的。

安提戈涅 你这样说，我会恨你，死者也会恨你，这是活该。让我和我的鲁莽为担当这件可怕的事而受苦吧，我不会遭受比卑贱的死更可怕的事情了。

伊斯墨涅 [99]如果你想去的话就去吧，你可以相信，你这一去虽是鲁莽，你的亲人却认为你是可爱的。

安提戈涅自观众左方下，伊斯墨涅进宫。

二、进　场　歌

歌队自观众右方进场。

歌　队 (第一曲首节)阳光啊，照耀着这有七座城门的忒拜的最灿烂的阳光啊，你终于发亮了，金光闪烁的白昼的眼睛啊，你照耀着狄尔克的流泉，给那从阿尔戈斯来的全身披挂的白盾战士带上锐利的嚼铁，[109]催他快快逃跑。(本节完)

歌队长 他们为了波吕涅克斯的争吵，冲到我们土地上，像尖叫的老鹰在我们上空飞翔，身上披着雪白羽毛，手下带着许多武士，[116]个个头上戴着马鬃盔缨。

歌　队 (第一曲次节)他在我们房屋上空把翅膀收敛，举起渴得要吸血的长矛，绕着我们的七座城门把嘴张开；可是在他的嘴还没有吸饮我们的血，赫菲斯托斯的枞脂火炬还没有烧毁我们望楼的楼顶之前，他就退走了，战斗的声音在他背后多么响亮，[126]龙化成的敌手是难以抵挡的啊。(本节完)

歌队长 宙斯十分憎恨夸口的话他看见他们一层层潮涌而来，黄金的武

器铿铿响，多么猖狂，他就把霹雳火拿在手里一甩，[133]朝爬到我们城垛上高呼胜利的敌人投去。

歌　队　(第二曲首节)那人手里拿着火炬，一翻身就落到有反弹力的地上，他先前在疯狂中猛烈的喷仇出恨的风暴。但是这些恐吓落空了；伟大的阿瑞斯，我们的右边的马，痛击其余的敌人，[140]给他们各种不同的死伤。(本节完)

歌队长　七个城门口七员敌将，七对七，都用铜甲来缴税，献给宙斯，胜负的分配者；那两个不幸的人，同父同母所生，却是例外，他们举着胜利的长矛对刺，[147]双方同归于尽。

歌　队　(第二曲次节)既然大名鼎鼎的尼克已来到我们这里，向着有战车环绕的忒拜城微笑，我们且忘掉刚才的战争，到各个神殿歌舞通宵，[154]让那位舞起来使忒拜土地震动的巴克科斯来领队吧！(本节完)

歌队长　且住；因为这地方的国王克瑞昂，墨若叩斯的儿子来了，他是这神赐的新机会造成的新王，他已发出普遍通知，建议召开临时长老会议，[161]他是在打什么主意呢？

三、第　一　场

克瑞昂自宫中上。

克瑞昂　长老们，诸神摇撼我们城邦这艘航船，现在他们又让它平安地稳定下来；因此我派使者把你们召来，你们是我从市民中选出来的，我知道得很清楚，你们永远尊重拉伊奥斯的王权；此外，在俄狄浦斯执政时期和他死后，你们始终怀着坚贞的心效忠他们的后人。既然两个王子同一天死于相互造成的命运——彼此残杀，沾染着弟兄的血——我现在就接受了这王位，掌握着所有的权力；[174]因为我是死者的至亲。

一个人若是没有执过政，立过法，没有受过这种考验，我们就无法知道他的灵魂、气质和判断。任何一个掌握着全邦大权的人倘若不坚持最好的政策，由于有所畏惧，把自己的嘴闭起来，我就认为他是最卑鄙不过的人。如果有人把他的朋友放在祖国之上，这种人我瞧不起。至于我自己，请无所不见的宙斯作证，要是我看见任何祸害——不是安乐——逼近了人民，

我一定发出警告；我决不把城邦的敌人当做自己的朋友；我知道惟有城邦才能保证我们的安全；要等我们在这只船上平稳航行的时候，[190] 才有可能结交朋友。

我要遵守这样的原则，使城邦繁荣幸福。我已向人民宣布了一道合乎这原则的命令，这命令和俄狄浦斯两个儿子有关系：埃特奥克勒斯作战十分英勇，为城邦牺牲性命，我们要把他埋进坟墓，在上面供奉每一种随着最英勇的死者到下界的祭品；至于他弟弟，我是说波吕涅克斯，他是个流亡者，回国来，想要放火把他祖先的都城和本族的神殿烧个精光，想要喝他族人的血，使剩下的人成为奴隶，这家伙，我已向全体市民宣布，不许人埋葬，也不许人哀哭，让他的尸体暴露，给鸟和狗吞食，[206]让大家看见他被作践得血肉模糊！

这就是我的魄力；在我的政令之下，坏人不会比正直的人受人尊敬；但是任何一个对城邦怀好意的人，不论生前死后，[210]都同样受到我的尊敬。

歌队长　啊，克瑞昂，墨诺叩斯的儿子，这样对待城邦的敌人和朋友是很合乎你的意愿的；[214]你有权力用任何法令来约束死者和我们这些活着的人。

克瑞昂　那么你们就监督这道命令的执行。

歌队长　请把责任交给比我们年轻的人。

克瑞昂　看守尸首的人已经派好了。

歌队长　你还有什么别的吩咐？

克瑞昂　你们不得袒护抗命的人。

歌队长　谁也没有这样愚蠢，自寻死路。

克瑞昂　那就是惩罚；[222]但是，常有人为了贪图利益，弄得性命难保。

守兵自观众左方上。

守　兵　啊，主上，我不能说我是用轻捷的脚步，跑得连气都喘不过来；因为我的忧虑曾经多少次叫我停下来，转身往回走。我心里发出声音，同我谈了许多话，它说："你真是个可怜的傻瓜，为什么到那里去受罪？你真是胆大，又停下来了么？倘若克瑞昂从别人那里知道了这件事，你怎能不受惩罚？"我反复思量，这样懒懒地、慢慢地走，一段短路就变长了。最后，我决定到你

这里来；尽管我的消息没有什么内容，我还是要讲出来；因为我抱着这样一个希望跑来，那就是除了命中注定的遭遇而外，[236]我不至于受到别的惩罚。

克瑞昂　什么事使你这样丧气？

守　兵　首先，我要向你谈谈我自己：事情不是我做的，我也没有看见做这件事的人，这样受到惩罚，未免太冤枉。

克瑞昂　你既瞄得很准，对于攻击又会四面提防。[242]显然，你有奇怪的消息要报告。

守　兵　是的；一个人带着可怕的消息，心里就害怕。

克瑞昂　还不快把你的话说出来，然后马上给我滚开！

守　兵　那我就告诉你：那尸首刚才有人埋了，他在尸体的皮肤上撒了一层薄薄的尘土，举行了应有的仪式就跑了。

克瑞昂　[248]你说什么：哪一个汉子敢做这件事？

守　兵　我不知道；那地点没有被鹤嘴锄挖掘，泥土也没有被双齿铲翻起来，土地又干又硬，没有破绽，没有被车轮滚过，做这件事的人没有留下一点痕迹。当第一个值日的看守人指给我们看的时候，大家又称奇，又叫苦。尸体已经盖上了，不是埋下了，而是像被一个避污染的人撒上了一层很细的沙子。也没有野兽或群狗咬过他，[258]看不出什么痕迹来。

我们随即互相埋怨，守兵质问守兵；我们几乎打起来，也没有人来阻拦。每个人都像是罪犯，可是谁也没有被判明有罪；大家都说不知道这件事。我们准备手举红铁，身穿火焰，凭天神起誓，我们没有做过这件事，[267]也没有参预过这计划和行动。

这样追问下去也是枉然，最后，有人提出一个建议，我们大家才战战兢兢地点头同意；因为我们不知道怎么反驳他，也不知道照他的话去做是否走运。

他说这件事非告诉你不可，隐瞒不得。大家同意之后，命运罚我这不幸的人中了这个好签。所以我来了，既不愿意，也不受欢迎，这个我很明白；[277]因为谁也不喜欢报告坏消息的人。

歌队长　啊，主上，我考虑了很久，这件事莫非是诸神做的？

克瑞昂　趁你的话还没有叫我十分冒火，赶快住嘴吧，免得我发现你又老又糊涂。你这话叫我难以容忍，说什么诸神照应这尸首；是

不是诸神把他当做恩人，特别看重他，把他掩盖起来？他本是回来放火烧毁柱石环绕的庙宇、奉献的祭物和诸神的土地，令诸神的律法化为乌有的。你几时看见过诸神重视坏人？没有那回事。这城里早有人对我口出怨言，不能忍受这禁令，偷偷摇头，不肯老老实实引颈受轭，[292]服从我的权力。

我看得很清楚，这些人是被他们出钱收买来干这勾当的。钱是人类中间产生的最恶劣的习惯，人间再没有像金钱这样坏的东西到处流通，这东西洗劫城邦，把人们赶出家乡，它邪恶地教唆人们把聪明用于无耻的行径，甚至叫人为非作歹，[301]干出种种罪行。

那些被人收买来干这勾当的人迟早要受惩罚。(向守兵)既然我依然崇奉宙斯，你就要好好注意——我凭宙斯发誓告诉你——如果你们找不着那亲手埋葬的人，不把他送到我面前，你们死还不够，我还要先把你们活活吊起来，要你们招供你们的罪行，叫你们知道什么利益是应当得的，日后好去争取；叫你们懂得事事惟利是图是不行的。你会发现不义之财使多数人受害；[314]少数人享福。

守　兵　你让我再说两句，还是让我就这样走开？

克瑞昂　难道你还不知道你现在说的话都在刺痛我吗？

守　兵　刺痛了你的耳朵，还是你的心？

克瑞昂　为什么要弄清楚我的痛苦在什么地方？

守　兵　伤了你心的是罪犯，伤了你耳朵的是我。

克瑞昂　呸！显然，你天生是个多嘴的人。

守　兵　也许是；但是我决不是做这件事的人。

克瑞昂　你不仅犯了罪，而且为了金钱而出卖了你的灵魂。

守　兵　唉！一个人怀疑而又怀疑错了，太可怕了。

克瑞昂　你尽管巧妙地谈论“怀疑”，[326]你若是不把那些罪犯给我找出来，你就得承认肮脏的钱会惹祸。

克瑞昂进宫。

守　兵　最好是找得到啊！不管捉得到捉不到——都要命运来决定——反正你以后不会看见我再到这里来。这次出乎我的希望和意料之外，居然平安无事，[331]我得深深感谢神明。

守兵自观众台左方下。

四、第一合唱歌

歌队 (第一曲首节)奇异的事物虽然多，却没有一件比人更奇异；他要在狂暴的南风下渡过灰色的海，在汹涌的波浪间冒险航行；那不朽不倦的大地，最高的女神，他要去搅扰，用马的女儿［指骡子］耕地，[341]犁头年年来回地犁地。

(第一曲次节)他用多网的网兜儿捕那快乐飞鸟，凶猛的走兽和海里游鱼。人真是聪明无比；他用技巧制服了居住在旷野的猛兽，驯服了鬃毛蓬松的马，使它们引颈受轭，[351]他还把不知疲倦的山牛也养驯了。

(第二曲首节)他学会了怎样运用语言和像风一般快的思想，怎样养成社会生活的习性，怎样在不利于露宿的时候躲避霜箭和雨箭；什么事他都有办法，对未来的事也样样有办法，甚至难以医治的疾病他都能设法避免，[364]只是无法免于死亡。

(第二曲次节)在技巧方面他有发明才能，想不到那样高明，这才能有时候使他遭厄运，有时候使他遇好运；只要他尊重地方的法令和他凭诸神发誓要主持的正义，他的城邦便能耸立起来，如果他胆大妄为，犯了罪行，他就没有城邦了。我不愿这个为非作歹的人在我家作客，[375]不愿我的思想和他的相同。

安提戈涅由守兵自观众左方押上场。

歌队长 (尾声)这神奇的景象使我吃惊！我认识她——这不是那女孩子安提戈涅吗？

啊，不幸的人，不幸的父亲俄狄浦斯的女儿，这是怎么回事？莫不是在人做什么蠢事的时候，他们捉住你，[383]把你这违背国王命令的人押来了？

五、第　二　场

守　兵　她就是做这件事的人，我们趁她埋葬尸首的时候，把她捉住了。

可是克瑞昂在哪里？

克瑞昂自宫中上。

歌队长　他又从家里出来了，来得凑巧。

克瑞昂　怎么，出了什么事？说我来得凑巧？

守　兵　啊，主上，谁也不可发誓不做某件事；因为再想一下，往往会发现原先的想法不对。在你的威胁恐吓之下，我原想发誓不急于回到这里来。但是出乎意外的快乐比别的快乐大得多，因此我虽然发誓不来，却还是带着这女子来了，在她正在埋葬的时候我们抓住了她。这次没有摇签，这运气就归了我，没有归别人。现在，啊，主上，只要你高兴，就把她接过去审问，给她定罪吧；我自己没事了，[400]有权利摆脱这场祸事。

克瑞昂　你说，你带来的女子——是怎样捉住的，在哪里捉住的？

守　兵　她正在埋葬那个人；事情你都知道了。

克瑞昂　你知道你这句话是什么意思？你正确地表达了你的思想吗？

守　兵　我亲眼看见她正在埋葬你禁止埋葬的那具尸体。我说得够清楚了吗？

克瑞昂　[406]是怎样发现的？怎样当场捉住的？

守　兵　事情是这样的：我们在你的可怕的恐吓之下回到那里，把盖在尸体上的沙子完全拂去，使那黏糊糊的尸首露了出来；我们随即背风坐在山上躲着，免得臭味儿从尸首那里飘过来；每个人都忙着用一些责备的话督促他的同伴，[414]怕有人疏忽了他的责任。

这样过了很久，一直守到太阳的灿烂光轮升到了中天，热得像火一样的时候，突然间一阵旋风从地上卷起了沙子，空气阴暗了，这风沙弥漫原野，吹得平地丛林枝断叶落，太空中尽是树叶；[421]我们闭着眼睛忍受着这天灾。

这样过了许久，等风暴停止，我们就发现了这女子，她大声哭喊，就像一只鸟，看到她巢里的雏儿没了就暴发出一阵尖锐的哀鸣。她也是这样：她看见尸体露了出来就放声大哭，对那些拂去沙子的人发出凶恶的诅咒。她立即捧起了些干沙，[431]高高举起一只精制的铜壶奠了三次酒水敬死者。

我们一看见就冲下去，立即把她捉住，她一点也不惊惶。我们谴责她先前和当时的行为，她并不否认，使我同时感觉愉快，又感觉痛苦；因为我自己摆脱了灾难是件极大的乐事，可是把朋友领到灾难中却是件十分痛苦的事。[440]好在朋友的一切事都没有我自身的安全重要。

克瑞昂　你低头向着地，承认不承认这件事是你做的？

安提戈涅　我承认是我做的，并不否认。

克瑞昂　(向守兵)你现在免了重罪，你愿意到哪里就到哪里去吧。

守兵自观众右方下。

(向安提戈涅)告诉我——话要简单不要长——你知道不知道有禁葬的命令？

安提戈涅　当然知道；怎么会不知道呢？这是公布了的。

克瑞昂　[449]你真敢违背法令吗？

安提戈涅　我敢；因为向我宣布这法令的不是宙斯，那和下界神祇同住的正义之神也没有为凡人制定这样的法令；我不认为一个凡人下一道命令就能废除诸神制定的永恒不变的不成文律条，它的存在不限于今日和昨日，而是永久的，[457]也没有人知道它是什么时候出现的。

我不会因为害怕别人皱眉头而违背天条，以致在神面前受到惩罚。我知道我是会死的，我当然知道——即使你没有颁布那道命令；如果我在应活的岁月之前死去，我认为是件好事；因为像我这样在无穷尽的灾难中过日子的人死了，岂不是得到好处了吗？

所以我遭遇这命运并没有什么痛苦；但是，如果我让我母亲的儿子死后不得埋葬，我会痛苦到极点；可是像这样，我倒安心了。如果在你看来我做的是傻事，[470]也许我可以说那说我傻的人倒是傻子。

歌队长　很显然：这个后人的野蛮来自于这个女孩父亲的野蛮；她不知道向灾难低头。

克瑞昂　(向安提戈涅)可是你要知道，太顽强的意志最容易受挫折；你可以时常看见最顽固的铁经过淬火炼硬之后，被人击成碎块和破片。我并且知道，只消一小块嚼铁就可以使烈马驯服。

一个人做了别人的奴隶，[478]就不能自高自大了。

（向歌队长）这女孩子刚才违背那制定的法令的时候，已经很高傲；事后还是这样傲慢不逊，为这事而欢乐，[483]为这行为而嘻笑。

要是她获得了胜利，不受惩罚，那么我成了女人，她反而是男子汉了。不管她是我姐姐的女儿，或者比任何一个在我们家的宙斯神坛前敬拜的人和我血统更近，她本人和她妹妹都逃不过最悲惨的命运；[490]因为我指控那女子是埋葬尸体的同谋。

把她叫来；我刚才看见她在家；她发了疯，精神失常。那暗中图谋不轨的人的心机往往会预先招供自己有罪。[496]我同时也恨那个做了坏事被人捉住反而想夸耀罪行的人。

安提戈涅　除了把我捉住杀掉之外，你还想进一步做什么呢？

克瑞昂　我不想做什么；杀掉你就够了。

安提戈涅　那么你为什么拖延时间？你的话没有半句令我喜悦——但愿不会令我喜悦啊！我的话你自然也听不进去。

我除了因为埋葬自己哥哥而得到荣誉之外，还能从哪里得到更大的荣誉呢？这些人全都会说他们赞成我的行为，若不是恐惧堵住了他们的嘴。但是不行；因为君王除了享受许多特权之外，还能为所欲为，言所欲言。

克瑞昂　在这些卡德墨亚当中，只是你才有这种看法。

安提戈涅　他们也有这种看法，只不过因为怕你，他们闭口不说。

克瑞昂　但是，如果你的想法与他们不同，你难道不觉得可耻吗？

安提戈涅　尊敬同母弟兄，并没有什么可耻。

克瑞昂　那对方不也是你的弟兄吗？

安提戈涅　[513]他是我的一个母亲和一样的父亲所生的弟兄。

克瑞昂　那么你尊敬他的仇人，不就是不尊敬他吗？

安提戈涅　那个死者是不会承认你这句话的。

克瑞昂　他会承认；如果你对他和对那坏人同样地尊敬。

安提戈涅　他不会承认；因为死去的不是他的奴隶，而是他的弟兄。

克瑞昂　他是攻打城邦，而他是保卫城邦。

安提戈涅　可是哈得斯依然要求举行葬礼。

克瑞昂　可是好人不愿意和坏人平等，享受同样的葬礼。

安提戈涅　谁知道这［埋葬波吕涅克斯］能否避免于下界的污染呢？

克瑞昂　仇人决不会成为朋友，甚至死后也不会。

安提戈涅　可是我的本性不是支持他们中间任何一个的敌意，而是支持他们二人的亲情。

克瑞昂　那么就到下界去吧，如果你一定要爱就去爱他们吧，你要爱就去爱他们。只要我还活着，[525]没有一个女人管得了我。

伊斯墨涅由二仆人自宫中押上场。

歌队长　看呀，伊斯墨涅出来了，那表示姐妹之爱的眼泪往下滴，那眉宇间的愁云遮住了发红的面容，随即化为雨水，打湿了美丽的双颊。

克瑞昂　你像一条蝮蛇潜伏在我家，偷偷吸取我的血，我竟不知道我养了两个叛徒来推翻我的宝座。喂，告诉我，你是招供参加过这葬礼呢，[535]还是发誓不知情？

伊斯墨涅　事情是我做的，只要她不否认；[538]我愿意分担这罪过。

安提戈涅　可是正义不让你分担；因为你既不愿意，我也没有让你参加。

伊斯墨涅　如今你处在祸患中，我同你共渡灾难之海，不觉得羞耻。

安提戈涅　事情是谁做的，哈得斯和下界的死者都是见证；口头上的朋友我不喜欢。

伊斯墨涅　不，姐姐呀，不要拒绝我，让我和你一同死，使死者成为清洁的鬼魂吧。

安提戈涅　不要和我同死，不要把你没有亲手参加的工作作为你自己的；[547]我一个人死就够了。

伊斯墨涅　失掉了你，我的生命还有什么可爱呢？

安提戈涅　你问克瑞昂吧，既然你孝顺他。

伊斯墨涅　对你又没有好处，你为什么这样来伤我的心？

安提戈涅　假如我嘲笑了你，我心里也是苦的。

伊斯墨涅　现在我还能给你什么帮助呢？

安提戈涅　救救你自己吧！即使你逃得过这一关，我也不羡慕你。

伊斯墨涅　哎呀呀，我不能分担你的厄运吗？

安提戈涅　你愿意生，我愿意死。

伊斯墨涅　并不是我没有劝告过你。

安提戈涅　在有些人眼里你很聪明，可是在另一些人眼里，聪明的却是我。

伊斯墨涅　可是我们俩同样有罪。

安提戈涅 请放心；我的生命早就死了，[560]以便［完全地］适合于帮助死人。

克瑞昂 我认为这两个女孩子有一个刚才变愚蠢了，另一个生来就是愚蠢的。

伊斯墨涅 啊，主上，没有人在悲苦之中能够保持一颗镇定的心灵。

克瑞昂 你的神志是错乱了，当你宁愿同坏人做坏事的时候。

伊斯墨涅 没有她和我一起，我一个人怎样活下去？

克瑞昂 别说她还和你在一起，她已经不存在了。

伊斯墨涅 你要杀你儿子的未婚妻吗？

克瑞昂 还有别的土地可以由他耕种。

伊斯墨涅 [570]不会再有这样情投意合的婚姻了。

克瑞昂 我不喜欢给我儿子娶个坏女人。

伊斯墨涅 啊，最亲爱的海蒙，你父亲多么藐视你啊！

克瑞昂 你这个人和你所提起的婚姻够使我烦恼了！

歌队长 你真要使你儿子失去他的未婚妻吗？

克瑞昂 [575]死亡会为我破坏这婚姻。

歌队长 好像她的死已经决定了。

克瑞昂 (向歌队长)是的，是你和我决定的。

仆人们，别再拖延时间，快把她们押进去！今后她们应当乖乖地做女人，不准随便走动；甚至那些胆大的人，看见死亡逼近的时候，[581]也会逃跑。

安提戈涅和伊斯墨涅由二仆人押进宫。

六、 第二合唱歌

歌　队 (第一曲首节)没有尝过患难的人是有福的。一个人的家若是被上天推倒，什么灾难都会落到他头上，还会冲向他的世代儿孙，像波浪，在从特拉克吹来的狂暴海风下，向着海水的深暗处冲去，把黑色泥沙从海底卷起来，那海角被风吹浪打，[592]发出悲惨的声音。

(第一曲次节)从拉布达科斯的儿孙家中的死者那里来的灾难是很古老的，我看见它们一个落到一个上面，没有一代人救得起

一代人，是一位神在打击他们，这个家简直无法挽救。如今啊，俄狄浦斯家中剩下的根苗上发出希望之光，又被下界神祇的砍刀——语言上的愚蠢，[611]心里的疯狂——斩断了。

(第二曲首节)啊，宙斯，哪一个凡人能侵犯你，能阻挠你的权力？这权力即使是追捕众生的睡眠或众神所安排的不倦的岁月也不能压制；你这位时光催不老的主宰住在奥林波斯山上灿烂的光里。在最近和遥远的将来，正像在过去一样，这规律一定生效：[614]人们的过度行为会引起灾祸。

(第二曲次节)那飘飘然的希望对许多人虽然有益，但是对许多别的人却是骗局，他们是被轻浮的欲望欺骗了，等烈火烧着脚的时候，他们才知道是受了骗。[注：以在炭灰上行走的人比喻被欲望所骗者。]是谁很聪明地说了句有名的话：一个人的心一旦被天神引上迷途，他迟早会把坏事当做好事；[625]只不过暂时还没有灾难罢了。

歌队长　(尾声)看呀，你最小的儿子海蒙来了。他是不是为他未婚妻安提戈涅的命运而悲痛，[630]是不是因为对他的婚姻感觉失望而伤心到了极点？

七、第　三　场

海蒙自观众右方上。

克瑞昂　(向歌队长)我们很快就会知道，比先知知道得还清楚。

啊，孩儿，莫非你是听见了对你未婚妻的最后判决，来同父亲赌气的吗？还是无论我做了什么你都仍然爱我？

海　蒙　啊，父亲，我是你的孩子；你有好见解，凡是你给我划出的规矩，我都遵循。[638]我不会把我的婚姻看得比你的善良教导更重。

克瑞昂　啊，孩儿，你应当记住这句话：凡事听从父亲劝告。做父亲的总希望家里养出孝顺儿子，向父亲的仇人报仇，向父亲的朋友致敬，像父亲那样尊敬他的朋友。那些养了无用的儿子的人，你会说他们生了什么呢？只不过给自己添了苦恼，给仇人添了笑料罢了。啊，孩儿，不要贪图快乐，为一个女人而抛弃了你的理智；要知道一个和你同居的坏女人会在你怀抱中成为冷冰冰的东西。还有什么烂疮比不忠实的朋友更有害呢？你应当憎

恨这女子，把她当做仇人，让她到冥土嫁给别人。既然我把她当场捉住——全城只有她一个人公开反抗——我不能欺骗人民，一定得把她处死。

让她向氏族之神宙斯呼吁吧。若是我把生来是我亲戚的人养成叛徒，那么我更会把外族的人也养成叛徒。那些能使自己的家庭保持良好秩序的，也能维持城邦的良好秩序。若是有人犯罪，违反法令，或者想对当权的人发号施令，他就得不到我的称赞。凡是城邦所任命的人，人们必须对他事事顺从，不管事情大小，公正不公正；我相信这种人不仅是好百姓，而且可以成为好领袖，会在战争的风暴中守着自己的岗位，[671]成为一个既忠诚又勇敢的战友。

背叛是最大的祸害，它使城邦遭受毁灭，使家庭遭受破坏，使并肩作战的兵士败下阵来。只有服从才能挽救多数正直的人的性命。所以我们必须维持秩序，决不可对一个女人让步。如果我们一定会被人赶走，最好是被男人赶走，[680]免得别人说我们连女人都不如。

歌队长 在我们看来，你的话好像说得很对，除非我们老糊涂了。

海　蒙 啊，父亲，诸神把理智赋予凡人，这是一切财宝中最有价值的财宝。我不能说，也不愿意说，你的话说得不对；可是别人也可能有好的意见。因此我为你观察市民所作所为，所说所非难，这是我应尽的本分。人家害怕你皱眉头，不敢说你不乐意听的话；我倒能背地里听见那些话，听见市民为这女子而悲叹，他们说："她做了最光荣的事，在所有的女人中，只有她最不应当这样最悲惨地死去！当她哥哥躺在血泊里没有埋葬的时候，她不让他被吃生肉的狗或猛兽吞食；她这人还不该享受黄金似的光荣吗？"[700]这就是那些悄悄传播的秘密话。

啊，父亲，没有一种财宝在我看来比你的幸福更可贵。真的，对于儿女，幸福的父亲的名誉不是最大的光荣吗？对于父亲，儿女的名誉不也是一样吗？你不要老抱着这惟一的想法，认为只有你的话对，别人的话不对，想得对，别人都不行，可是把他们揭开来一看，[709]里面全是空。

一个人即使很聪明，再懂得许多别的道理，放弃自己的成见，也不算可耻啊。试看那洪水边的树木怎样低头，保全了枝儿；至于那些抗拒的树木却连根带枝都毁了。把船上的帆脚索

拉紧不肯放松的人，把船也弄翻了，到后来，浆手们的凳子翻过来底朝天，[717]船就那样航行。

请你息怒，放温和一点吧！如果我，一个很年轻的人，也能贡献什么意见的话，我就说一个人最好天然赋有绝顶的聪明；要不然——因为往往不是那么回事——[723]就听聪明的劝告也是好的啊。

歌队长　啊，主上，如果他说得很中肯，你就应当听他的话；（向海蒙）你也应当听你父亲的话；因为双方都说得有理。

克瑞昂　我们这么大年纪，还由他这依据自然尚年轻的人来教我们变聪明一点吗？

海　蒙　不是教你做不正当的事，尽管我年轻，你也应当注意我的行为，不应当只注意我的年龄。

克瑞昂　你尊重犯法的人，那也算好的行为吗？

海　蒙　我并不劝人尊重坏人。

克瑞昂　这女子不是害了坏人的传染病吗？

海　蒙　忒拜全城的人都否认。

克瑞昂　难道要城邦来告诉我该下什么命令吗？

海　蒙　你看你说这话，[735]不就像个很年轻的人吗？

克瑞昂　难道我应当按照别人的意思，而不按照自己的意思治理这国土吗？

海　蒙　只属于一个人的城邦不算城邦。

克瑞昂　不是习惯上认为城邦是属于统治者的吗？

海　蒙　你可以独自在一片空土地上作一个好统治者。

克瑞昂　这孩子好像成为那个女人的盟友了。

海　蒙　不，除非你就是那女人；实际上，我所关心的是你。

克瑞昂　坏透了的东西，你竟和父亲争吵起来了！

海　蒙　只因为我看见你犯了过错，做事不公正。

克瑞昂　我尊重我的王权也算犯了过错吗？

海　蒙　你践踏了诸神的权利，[745]就算不尊重你的王权。

克瑞昂　啊，下贱东西，你是那女人的追随者。

海　蒙　可是你决不会发现我是可耻的人。

克瑞昂　你这些话都是为了她的利益而说的。

海　蒙　是为了你我和下界神祇的利益而说的。

克瑞昂　你决不能趁她还活着的时候，同她结婚。

海　蒙　那么她是死定了；可是她这一死，会害死另一个人。
克瑞昂　你胆敢恐吓我吗？
海　蒙　我反对你这不聪明的决定，算得什么恐吓呢？
克瑞昂　你自己不聪明，反来教训我，你要后悔的。
海　蒙　你是我父亲，我不能说你不聪明。
克瑞昂　你是伺候女子的人，不必奉承我。
海　蒙　[757]你只是想说，不想听啊。
克瑞昂　真的吗？我凭奥林波斯起誓，你不能尽骂我而不受惩罚。(向二仆人)快把那可恨的东西押出来，让她立刻当着她未婚夫，死在他的面前，他的身旁。
海　蒙　不，别以为她会死在我的身旁；你再也不能亲眼看见我的脸面了，[765]只好向那些愿意忍受的朋友发你的脾气！

海蒙自观众右方下。

歌队长　啊，主上，这人气冲冲地走了，他这样年轻的人受了刺激，是很凶恶的。
克瑞昂　随便他怎么样，随便他想做什么凡人所没有做过的事；总之，他决不能使这两个女孩子免于死亡。
歌队长　你要把她们姐妹都处死吗？
克瑞昂　这句话问得好；那没有参加这罪行的人不被处死。
歌队长　你想把那另一个怎样处死呢？
克瑞昂　我要把她带到没有人迹的地方，把她活活关在石窟里，给她一点点吃食，只够我们赎罪之用，使整个城邦避免污染。她在那里可以祈求哈得斯，她所崇奉的惟一的神明，不至于死去；但也许到那时候，虽然为时已晚，她会知道，[780]向死者致敬是白费功夫。

克瑞昂进宫。

八、第三合唱歌

歌　队　(首节)埃罗斯啊，你从没有吃过败仗，埃罗斯啊，你浪费了多

少钱财，你在少女温柔的脸上守夜，你飘过大海，飘到荒野人家；没有一位天神，也没有一个朝生暮死的凡人躲得过你；谁碰上你，[790]谁就会疯狂。

(次节)你把正直的人的心引到不正直的路上，使他们遭受毁灭：这亲属间的争吵是你挑起来的；那美丽的新娘眼中发出鲜明热情获得了胜利；埃罗斯啊，连那些伟大的神律都被你压倒了，[800]那不可抵抗的女神阿佛罗狄忒也在嘲笑神律。

歌队长 (尾声)我现在看见这现象，自己也越出了法律的界限；我看见安提戈涅去到那使众生安息的新房，[805]再也禁不住我的眼泪往下流。

九、第 四 场

安提戈涅由二仆人自宫中押上场。

安提戈涅 (哀歌第一曲首节)啊，祖国的市民们，请看我踏上最后的这路程，这是我最后一次看看太阳光，从今以后再也看不见了。那使众生安息的哈得斯把我活生生带到阿克戎河岸上，我还没有享受过迎亲歌，也没有人为我唱过洞房歌，[816]就这样嫁给冥河之神。(本节完)

歌队长 不，你这样去到死者的地下是很光荣，很受人称赞的；那使人消瘦的疾病没有伤害你，刀剑的杀戮也没有轮到你身上；这人间就只有你一个人由你自己作主，[822]活着到冥间。

安提戈涅 (第一曲次节)可是我曾听说坦塔洛斯的女儿，那弗里基亚客人，在西皮洛斯岭上也死得很凄惨，那石头像缠绕的常青藤似的把她包围；雨和雪，像人们所说的，不断地落到她消瘦的身上，泪珠从她泪汪汪的眼里滴下来，打湿了她的胸脯；天神这次催我入睡，[833]这情形和她的相似。(本节完)

歌队长 但是她是神，是神所生；我们却是人，是人所生。好在你死后，人们会说你生前与死时都与天神同命，[838]那也是莫大的光荣！

安提戈涅 (第二曲首节)哎呀，你是在讥笑我！凭我祖先的神明，请你告诉我，你为什么不等我不在了再说，却要趁我还活着的时候挖苦我？城邦呀，城邦里富贵的人呀，狄尔克水泉呀，有美好战车的忒拜的圣林呀，请你们证明我没有朋友哭泣，证明我受

了什么法律处分，去到那石牢，我的奇怪的坟墓里；哎呀，我既不是同活人在一起，也不是同死者在一起。(本节完)

歌队长 孩儿呀，你到了卤莽的极端，猛撞着法律的最高宝座，倒在地上，[856]这样赎你祖先传下来的罪孽。

安提戈涅 (第二曲次节)你使我多么愁苦，你唤醒了我为我父亲，为我们这些闻名的拉布达科斯的儿孙的厄运而时常发出的悲叹。我母亲的婚姻所引起的灾难呀！我那不幸的母亲和她亲生儿子的结合呀！我的父亲呀，我这不幸的人是什么样的父母所生的呀！我如今被人诅咒，还没有结婚就到他们那里居住。兄弟呀，你的婚姻也很不幸，[871]你这一死害死了你还活着的妹妹。(本节完)

歌队长 虔敬的行为虽然算是虔敬，但是权力，在当权的人看来，是不容冒犯的。这是你倔强的性格害了你。

安提戈涅 (末节)没人哭泣，没有朋友，没有结婚，我将不幸地走上眼前的道路。我再也不被允许看这火炬的神圣眼睛，我的命运没有人哀悼，[882]也没有朋友怜惜。

克瑞昂偕众仆人自宫中上。

克瑞昂 (向众仆人)如果哭哭唱唱有什么好处，一个人临死前决不会停止他的悲叹和歌声——难道你们连这个都不知道？还不快快把她带走？你们按照我的吩咐把她关在那拱形坟墓里之后，就扔下她孤孤单单，随便她想死，或者在那样的家里过坟墓生活。不管怎么样，我们在这女子的事情上是没有罪的；[890]总之，她享受世上任何东西的的权利是被剥夺了。

安提戈涅 坟墓呀，房呀，那永远监守着的、沉埋地下的家呀！我就要到那里去找我的亲人，他们许多人早已死了，被佩尔塞福涅接到死人那里去了，我是最后一个，命运也最悲惨，在我的寿命未尽之前就要下去。很希望我这次前去，受我父亲欢迎，母亲呀，受你欢迎，哥哥呀，也受你欢迎；你们死后，我曾亲手给你们净洗装扮，曾在你们坟前奠下酒水；波吕涅克斯呀，只因为埋葬你的尸首，[903]我现在受到这样的惩罚。

(可是，在聪明人看来，我这样尊敬你是对的。如果是我自己的孩子死了，或者我丈夫死了，尸首腐烂了，我也不至

于和城邦对抗，做这件事。我根据什么原则这样说呢？丈夫死了，我可以再找一个；孩子丢了，我可以靠别的男人再生一个；但如今，我的父母已埋葬在地下，[912]再也不能有一个弟弟生出来。

我就是根据这个原则向你致敬礼；可是，哥哥呀，克瑞昂却认为我犯了罪，胆敢做出可怕的事。他现在捉住我，要把我带走，我还没有听过婚歌，没有上过新床，没有享受过婚姻的幸福或养育儿女的快乐；我这样孤孤单单，无亲无友，多么不幸呀，[920]人还活着就到死者的石窟中去。）

我究竟犯了哪一条神律呢……我这不幸的人为什么要仰仗神明？为什么要求神保佑，既然我这虔敬的行为得到了不虔敬之名？即使在众神看来，这死罪是应得的，我也要死后才认罪；如果他们是有罪的，[928]愿他们所吃的苦头相当于他们加在我身上的不公正的惩罚。

歌队长　那些狂风的呼啸依然占据着她。

克瑞昂　那些押送她的人办事太缓慢，他们要后悔的。

安提戈涅　哀哉，这句话表示死期到了。

克瑞昂　我不能鼓励你，使你相信这判决不是这样批准的。

安提戈涅　忒拜境内我先人的都城呀，众神明，我的祖先呀，他们要把我带走，再也不拖延了！忒拜长老们呀，请看你们王室剩下的惟一后裔，请看我因为虔诚地奉行了敬虔，[943]在什么人手中受到什么样的迫害啊！

安提戈涅由二仆人自观众左方押下场。

十、 第四合唱歌

歌队　(第一曲首节)那美丽的达娜埃也是在铜屋里看不见天光，她在那坟墓似的屋子里被人囚禁；可是，孩儿呀孩儿，她的出身是高贵的，她给宙斯生了个儿子，是金雨化生的。命运的威力真可怕，不是金钱所能收买，武力所能克服，城墙所能阻挡，[954]破浪的黑船所能躲避的。

(第一曲次节)德律阿斯的暴躁的儿子，埃多涅斯人的国王，也因

为生气辱骂狄奥倪索斯，被他下令囚在石牢里，他是这样被压服的。等他那可怕的猛烈的疯狂气焰逐渐平息之后，他才知道他在疯狂中辱骂的是一位神。他曾企图阻止那些受了神的灵感的妇女和她们高呼“欧嗬”时挥舞的火炬，[965]并且激怒了那些爱好箫管的文艺女神。

(第二曲首节)那双海的蓝色水边的牛津岸旁是特拉克的萨尔密得索斯城……，阿瑞斯，那都城的邻居，曾在那里看见菲纽斯两个儿子所受的发出诅咒的创伤，他们被他那凶狠的次妻弄瞎了眼睛；她那用血污的手，用梭尖刺破了要求报复的眼珠；[976]那创伤使它们看不见阳光。

(第二曲次节)这两个可怜的孩子被关瘦了，他们悲叹他们所受的可怜的痛苦；他们是出嫁后不幸的母亲所生，这母亲的世系可以追溯到埃瑞克透斯的古老家族，她是在那遥远的洞穴里养大的，同她父亲的风暴在一起，波瑞阿斯这孩子，神的女儿，她同姐妹们飞上那峻峭的山岭；可是，孩儿呀，[987]她也受到那三位古老的命运女神的打击。

十一、第　五　场

特瑞西阿斯由童子带领，自观众右方上。

特瑞西阿斯　啊，忒拜长老们，我们一路走来，两个人靠一双眼睛看路；因为要有人带领，瞎子才能行走。

克瑞昂　啊，年高的特瑞西阿斯，有什么消息见告？

特瑞西阿斯　我就告诉你；你必须听先知的话。

克瑞昂　我先前并没有违背过你的意思。

特瑞西阿斯　因此那时候你平稳地驾驶着这城邦。

克瑞昂　我能够证实我曾经得过你的帮助。

特瑞西阿斯　要当心，你现在又处在厄运的刀口上了。

克瑞昂　你是什么意思？[997]我听了你的话吓得发抖！

特瑞西阿斯　你听了我的法术所发现的预兆，就会明白。我一坐上那古老的占卜座位——那是各种飞鸟聚集的地方——就听见鸟儿的难以理解的叫声，听见它们发出不祥的忿怒声，奇怪的叫噪；我知道它们是在凶恶地用脚爪互抓；[1004]听它

们鼓翼的声音就明白了。

我因此害怕起来，立即在火焰高烧的祭坛上试试燔祭；可是祭肉并没有燃烧，从脾肉里流出的液汗滴在火炭上，冒冒烟就爆炸了，胆汗溅入空中，那滴油的大腿骨露了出来，[1011]那罩在上面的网油已经融化。

这祭礼没有显示出什么预兆，我靠它来占卜，就是这样失败了，告诉我这件事的是这个孩子，他指示我，就像我指示别人一样。正是你的意愿把这场灾祸降在城邦。我们的祭坛和炉灶全都被猛禽和狗子用它们从俄狄浦斯儿子可怜的尸体上撕下来的肉弄脏了；因此众神不肯从我们这里接受献祭的祈祷和大腿骨上发出的火焰；连鸟儿也不肯发出表示吉兆的叫声；[1022]因为它们吞食了被杀者的血肉。

孩子，你想想看，过错人人都有，一个人即使犯了过错，只要能痛改前非，不再固执，[1027]这种人就不失为聪明而有福的人。

顽固的性情会招惹愚蠢的恶名。你对死者让步吧，为什么要再次刺杀那已死的人呢？再杀那个死者算得什么英勇呢？我对你怀着好意，为你好而劝告你；假使忠言有益，[1032]听信忠言是件极大的乐事。

克瑞昂　老头儿，你们全体向着我射来，像弓箭手射靶子一样；我并不是没有被你们的预言术陷害过，而是早就被一族预言者贩卖，装上货船。你们尽管赚钱吧，只要你们愿意，你们就去贩卖萨尔得斯白金，印度黄金；但是你们不能把那人埋进坟墓；不，即使宙斯的鹰把那人的肉抓着带到他的宝座上，不，即使那样，我也决不因为害怕污染，就允许你们埋葬；因为我知道，没有一个凡人能使天神受到污染。啊，老头儿特瑞西阿斯，即使是最聪明的人，只要他们为了贪图利益，说出一些漂亮而又可耻的话来，[1047]也会很可耻地摔倒。

特瑞西阿斯　唉！有谁知道，有谁考虑过？

克瑞昂　什么？我要发表什么老生常谈？

特瑞西阿斯　谨慎乃是最好的财富？

克瑞昂　我认为谨慎最重要，尤如愚蠢最有害那样。

特瑞西阿斯　你正是害了愚蠢的传染病。
克瑞昂　我不愿意回骂先知。
特瑞西阿斯　可是你已经骂了，说我的预言是骗人的。
克瑞昂　[1055]你们那一族预言者都爱钱财。
特瑞西阿斯　暴君所生的一族人却爱卑鄙的利益。
克瑞昂　你知道不知道你是在对国王说话？
特瑞西阿斯　我知道；因为你是靠了我才挽救了这城邦，做了国王。
克瑞昂　你是个聪明的先知，只是爱做不正派的事。
特瑞西阿斯　你会使我说出我藏在心里的秘密。
克瑞昂　尽管说出来吧，只要不是为利益而说话。
特瑞西阿斯　我也不为你的利益而说话了。
克瑞昂　我告诉你，[1063]你不能拿我的决心去卖钱。
特瑞西阿斯　我告诉你，你没有很多日子可以看见太阳的迅速奔驰了，在这些日子之内，你将拿你的亲生儿子作为赔偿，拿尸首赔偿尸首；因为你曾把一个世上的人扔到下界，用卑鄙办法，使一个活着的人住在坟墓里，还因为你曾把一个属于下界神祇的尸体，一个没有埋葬，没有祭奠，完全不洁净的尸体扣留在人间；这件事你不能干涉，上界的神明也不能过问；你这样做，反而冒犯他们。为此，冥王和众神手下的报仇神们，那三位最后的毁灭者，正在暗中等你，[1076]要把你陷在同样的灾难中。

你想想，我是不是因为受了贿赂而这样说。过不了多长时间，你家里就会发出男男女女的哀哭；所有的邻邦都会由于恨你而激动起来；因为它们战士的破碎尸体被狗子、野兽或飞鸟吞进肚子了，[1083]那些鸟儿还把不洁净的臭气带到他们城邦的炉灶上。

既然你刺激我，我就像一个弓箭手忿怒地向你的心射出这样的箭，你一定逃不了箭伤啊！

孩子，带我回家吧；让他向比我年轻的人发泄他的怒气，让他学会珍视更温和的语调，[1090]怎样使他有一个比他现在的神智更好的心灵。

特瑞西阿斯由童子带领，自观众右方下。

歌队长　啊，主上，这个人说了些可怕的预言就走了。自从我的头发由黑变白以来，我一直知道他从来没有对城邦说过一句

假话。

克瑞昂　这一点我也清楚，所以心里乱得很。要我让步自然是为难，可是再同命运对抗，使我的精神因为闯祸而受到打击，也是件可怕的事啊！

歌队长　啊，墨诺叩斯的儿子，你应当采纳我的忠告。

克瑞昂　我应当怎样办呢？你说呀，我一定听从。

歌队长　快去把那女孩子从石窟里放出来，[1101]还给那暴露的尸体起个坟墓。

克瑞昂　你是这样劝我吗？你认为我应当让步吗？

歌队长　啊，主上，尽量快些；因为众神的迅速的报应会追上坏人。

克瑞昂　哎呀，多么为难啊！可是我仍然得回心转意开始行动，我们不能和命运对抗。

歌队长　你亲自去做这些事吧，不要委托别人。

克瑞昂　我这就去。喂，喂，全体仆人啊，快拿斧头赶到那遥远在望的地方！既然我回心转意，那由我捆绑的，也要由我来释放。我现在相信，[1114]终其一生保护既定的律法是最好的事情。

克瑞昂偕众仆人自观众左方急下。

十二、第五合唱歌

歌队　(第一曲首节)啊，你这位多名的神卡德墨亚新娘的掌上明珠，鸣雷掣电的宙斯的儿子，你保护着闻名的意大利，保护着埃琉西斯女神得奥的欢迎客人的盆地；啊，巴克科斯，你住在忒拜城——你的女信徒的祖国，住在伊斯墨诺斯流水旁边，[1125]曾经种过毒龙的牙齿的土地上。

(第一曲次节)那双峰上闪耀的火光时常照着你，科尔基斯的神女们，你的女信徒，在那里游行；卡斯塔利亚水泉也时常看见你的形影。你来自长满常春藤的倪萨山岭，来自遍地葡萄的绿色海边，[1136]神圣的歌声“欧嗬”把你送到忒拜城。

(第二曲首节)在一切城邦中，你最喜爱忒拜，你的遭了霹雳的母亲也是这样；如今啊，既然全城的人都处在大难之中，请你举起脚

步越过帕尔那索斯，[1145]或波涛怒吼的海峡前来清除污染啊！(第二曲次节)喷火的星宿的领队啊，彻夜歌声的指挥者啊，宙斯的儿子，我的主啊，快带着提伊亚，你的伴侣，出现呀，她们总是在你面前，在你伊阿科斯，快乐的赐与者面前，通宵发狂，[1154]载歌载舞。

十三、退　场

报信人自观众左方上。

报信人　卡德摩斯和安菲昂宫旁的邻居啊，人的生活不管哪一种，我都不能赞美它或咒骂它是固定不变的；因为运气时常抬举，又时常压制那些幸福的和不幸的人；没有人能向人们预言生活的现状能维持多久。克瑞昂，在我看来，曾经享受一时的幸福，他击退了敌人，拯救了卡德摩斯的国土，取得了这地方最高的权力，归他掌握，他并且有福气生出一些高贵的儿子；但如今全都失去了。一个人若是由于自己的过失而断送了他的快乐，我就认为他不再是活着的人，而是个还有气息的尸首。只要你高兴，尽管在家里累积财富，摆着国王的排场生活下去；但是，如果其中没有快乐可以享受，我就不愿意用烟雾下面的阴凉向你交换那种富贵生活，[1171]那和快乐生活比起来太没有价值了。

欧律狄克自内稍启宫门。

歌队长　你来报告什么？我们的王室又有了什么灾难？

报信人　他们都死了！那活着的人对死者应当负责任。

歌队长　谁是凶手？谁是被杀者？快说呀！

报信人　海蒙死了；他用他自己的手使他自己流血。

歌队长　到底是他父亲的手，还是他自己的手杀死的？

报信人　他为那杀人的事生他父亲的气，因此自杀了。

歌队长　先知呀，你的话多么灵验啊！

报信人　既然如此，你应当想想其余的事！

歌队长　我看见可怜的欧律狄克，克瑞昂的妻子，来了；她是偶然从家

里出来的；要不然，[1182]就是因为她听见了她儿子的消息。

欧律狄克由众侍女扶着自宫中上。

欧律狄克 啊，全体市民们，我正要到雅典娜女神庙上去祈祷，刚走到大门口的时候，就听见你们的谈话。当我取下门杠开门的时候，家庭灾难的消息就传到耳中，我心里一害怕，就向后跌倒在女仆们怀中，昏过去了。不管是什么消息，请你再说一遍，我并不是个没有经历过苦难的人，[1191]我要听听。

报信人 亲爱的主母，我既然到过那里，一定向你报告，不漏掉一句真实话。我为什么要安慰你，使我后来被发现是说假话呢？[1195]真实的话永远是最好的。

我给你丈夫指路，跟着他走到平原边上，波吕涅克斯的尸体依然躺在那里，被狗子撕破，没有人怜悯。我们祈求道路之神［道路之神，名赫卡特。古希腊人每月底放一些食物在十字路口敬这位女神，祭品成了穷人的吃食。］和冥王息怒，大发慈悲；我们随即用清洁的水把他的尸体洗洗，用一些新采集的树枝把残尸火化，还用他的家乡泥土起了一个高坟。然后我们走向那嫁给死神的女子的新房，用石头垫底的洞穴。有人远远听见那还没有举行丧礼的洞房里发出很大的哭声，[1208]特别跑来告诉我们的主人克瑞昂。

国王走近一点，那听不清楚的凄惨呼声就飘到他的耳边；他叫喊一声，说出这悲惨的话："哎呀，难道我的预料成了真事吗？难道我走上最不幸的道路了吗？是我儿子的声音传到了我的耳中，要我认识！仆人们，赶快上前！你们到了坟前，从坟墓石壁被人弄破的地方钻进去，走到墓室门口，朝里望望，告诉我是我认出了海蒙的声音，[1218]还是我被众神欺骗了。"

我们奉了这懊丧的主人的命令，前去察看，看见那女子吊在墓室尽里边，脖子套在细纱绾成的活套里；那年轻人抱住她的腰，悲叹他未婚妻的死亡，[1225]他父亲的罪行和他的不幸的婚姻。

他父亲一望见他，就发出凄惨的声音；他跟着进去，大声痛哭，呼唤他的儿子："不幸的儿子呀，你做的是什么事？

你打算怎么样？什么事使你发疯？儿呀，快出来，我求你，我求你！”那孩子却用凶恶的眼睛瞪着他，脸上显出憎恨的神情；他一句话都没有回答，随手把那把十字柄短剑拔了出来。他父亲回头就跑，没有被他刺中；那不幸的人对自己生起气来，立即向剑上一扑，右手把剑的半截刺在肋里。当他还有知觉的时候，他把那女子抱在他那无力的手臂中；他一喘气，[1239]一股急涌的血流到她那惨白的脸上。

他躺在那里，尸体抱住尸体；这不幸的人终于在死神屋里完成了他的婚礼。他这样向世人证明，[1243]人们最大的灾祸来自愚蠢的行为。

欧律狄克进宫，众侍女随入。

歌队长　你猜这是什么意思？我们主母没有说一句好话，也没有说一句坏话就走了。

报信人　我也大吃一惊；我只希望她认为听见了孩子的灾难，不好在大众面前痛哭悲伤；但是，在家里，她可以领着侍女们哀悼家庭的不幸。她历经明断，不会做错什么事。

歌队长　也许是的；可是，在我看来，这种勉强的沉默和哭哭啼啼都是不祥之兆。

报信人　我进宫去打听她忿怒的心里是不是隐藏着什么不肯泄露的决心。你说得对：[1256]勉强的沉默是不祥之兆。

报信人进宫。

歌队长　看呀，国王回来了，他手边还有一件表示他的行为的纪念品——如果我们可以这样说的话——这件祸事不是别人惹出来的，[1260]只怪他自己做错了事。

众仆人抬着海蒙的尸首自观众左方上，

克瑞昂随上。

克瑞昂　（哀歌第一曲首节）哎呀，这邪恶心灵的罪过啊，这顽固性情的罪过啊，害死人啊！唉，你们看见这杀人者和被杀者是一家人！

唉，我的决心惹出来的祸事啊！儿啊，你年纪轻轻就夭折了，哎呀呀，你死了，解脱了，只怪我太不谨慎，[1269]怪不着你啊！(本节完)

歌队长　唉，你好像看清了是非，只可惜太晚了。

克瑞昂　(第二曲首节)唉，我这不幸的人已经懂得了；仿佛有一位神在我头上重重打了一下，把我赶到残忍行为的道路上，哎呀，推翻了，践踏了我的幸福！唉！唉！[1277]人们的辛苦多么苦啊！(本节完)

报信人自宫中上。

报信人　啊，主人，你来了，你手里已经有了东西，此外你还有别的呢；这一个你用手抬着，那一个在家里，你立刻就可以看见。

克瑞昂　除了这些而外，还会有什么更大的灾难呢？

报信人　你的妻子，死者的真正母亲，已经死了，哎呀，[1283]那致命的创伤还是新的呢！

克瑞昂　(第一曲次节)哎呀，死神的填不满的收容所啊，你为什么，为什么害我？你这个向我报告灾难的坏消息的人啊，你还有什么话要说呢？哎呀，你把我这已死的人又杀了一次！年轻人，你说什么，你带来的是什么消息？哎呀呀，是不是关于我妻子的死亡，[1292]尸首上堆尸首的消息？(本节完)

活动台自景后推出来，
上面停放着欧律狄克的尸首。

歌队长　你看见了；不再是停在里面了。

克瑞昂　(第二曲次节)哎呀，我看见了另一件祸事！还有什么，什么命运在等待我呢？刚才我把儿子抱在手里，哎呀，现在又看见这眼前的尸首！唉，不幸的母亲呀！[1300]唉，我儿子呀！(本节完)

报信人　她先哀悼那先前死去的墨伽柔斯［墨伽柔斯，克瑞昂之子。阿尔戈斯人攻忒拜时，先知特瑞西阿斯说，因卡德摩斯曾杀死战神阿瑞斯的龙，战神要求杀一人赔偿，应将墨伽柔斯杀献。墨伽柔斯跳楼自杀。］的光荣命运，又哀悼这个孩子的命运，最后

念咒，请厄运落到你这个杀子的人头上；她随即站在祭坛前面，用锋利的祭刀自杀，[1305]闭上了昏暗的眼睛。

克瑞昂 (第三曲首节)哎呀呀，吓得我发抖啊！怎么没有人用双刃剑当胸前刺我一下？唉，唉，我多么不幸，深深陷入了不幸的苦难中！(本节完)

报信人 是呀，你妻子临死时指控你对这个孩子和那个孩子的死亡要负责任。

克瑞昂 她是怎样自杀和解脱的？

报信人 她听见我们大声哀悼她儿子的死亡，[1315]就亲手刺穿了自己的心。

克瑞昂 (第四曲首节)哎呀呀，这罪过不能从我肩上转嫁给别人！是我，哎呀，是我杀了你，我说的是事实。啊，仆人们，赶快把我这等于死人的人带走吧！[1325]带走吧！(本节完)

歌队长 如果灾难中还有什么好事，你吩咐的倒也是件好事；大难临头，时间越短越好。

克瑞昂 (第三曲次节)快来呀，快来呀，最美最好的命运，快出现呀，给我把末日带来！来呀！来呀，[1333]别让我看见明朝的太阳！(本节完)

歌队长 那是未来的事；眼前这些事得赶快做；其余的自有那些应当照管的神来照管。

克瑞昂 我希望的一切都包含在这句话里，我同你一起祈祷。

歌队长 不必祈祷了；[1338]是凡人都逃不了注定的灾难。

克瑞昂 (第四曲次节)把我这不谨慎的人带走吧！儿呀，我不知不觉就把你杀死了，(向欧律狄克的尸首)还把你也杀死了，哎呀呀！我不知看他们哪一个好，不知此后倚靠谁；我手中的一切都弄糟了，[1347]还有一种难以忍受的命运落到了我头上。(本节完)

众仆人把海蒙的尸首抬进宫。
克瑞昂和报信人随入；活动台退到景后。

歌队长 谨慎的人最有福；千万不要犯不敬神的罪；傲慢的人狂言妄语会招惹严重惩罚，[1353]这个教训使人老来时小心谨慎。

观众自观众右方退场。

附录一

埃斯库罗斯《七雄攻忒拜》的两个注解

伯纳德特

一、进场曲和第一合唱歌

进场曲

我放声哭喊，出于恐惧，我的痛苦：
军队已经出战，离开营棚，瞧瞧那股
洪水，激流般的骑手，领头的队伍！
我看见滚涌的泥尘，升指天穹，一位
无言的信使，但他的表述明晰，让人信服。
马蹄的声响，踏着我故乡的的泥土，轰轰隆隆，
敲打我的耳膜——它在腾飞，它在啸吼，
像那不可抗拒的洪峰，冲下大山的斜坡。
哦，好苦！
哦，你们，神明，女神，喊出你们的
吼声，站护我们的墙头，挡开袭扫的恐怖！
成群的兵勇，携举白色的护盾，
准备战斗，以最快的速度逼近我们，
谁能解救我们，谁能帮助我们，
哪一位神明，哪一位女神？
是否我该下跪，跪倒在
我们祖神的塑像前头？
哦，幸福的神灵，身居宝座，
欣享和平——我要抱住你们的偶像，
眼下正是时候。我们已经迟缓，哭喊过头。
听见了没有，你们，听见盾牌撞击的响声？
何时，倘若不是现在，我们该奉献神圣的

织袍，放在神座之上，连同花环，祈讨援救？
我已听闻兵械的碰撞，并非一支枪矛的响声。
你将如何行动？你会背叛我们？！
哦，头戴金盔的神明，看视这座
城邦，你曾那样深切地爱过。

神明，尔等保护我们的国家，来吧，
哦，全都来吧，看看这群祈援的
少女，不愿在奴隶的桎梏下生活。
蜂涌的人流围困我们的城堡，盔冠的
浪潮此起彼伏，被阿瑞斯的风暴送搡，
哦，全能的父亲，宙斯，你什么都能做到，
不要让敌人把我们逮住，全都俘获！
阿耳吉维人箍围卡德摩斯的城堡，
打斗的兵器使我们恐慌，
心惊肉跳，战马的嚼口铿锵
作响，奏出毁灭的音调。
七位骁勇的首领，身披铠甲，挥舞
枪矛，分站城门之前，按照骰块的定导。
……
哦，你，宙斯生养的力量——酷爱战火，
哦，帕拉丝，证明你的身份，
救护我们的城堡！还有
你，战马的主宰，控掌海洋，
用你的兵器，把鱼虾镇摇，
哦，波塞冬，救护我们，免除惊跳。
你阿瑞斯，保卫这座城堡；
以卡德摩斯的名字称呼，用你的
出现，表明你的关怀，我们是你的亲胞。
还有你，阿弗洛狄忒，我们民族的妈祖，
挡住敌人的攻扫——我们从你的血脉衍生，
如今向你靠拢，张口祈祷，
凡人的呼唤，求助众神佑保。
恳求你，狼神，证明你有饿狼的

凶狠，撕咬成帮结伙的敌勇，让他们
开口呻吟，为我们的哀怨，作为回报！
还有你，姑娘，莱托的女儿，对准弯弓的射瞄！

哦，不好！
战车的轰响，我已听到；
哦，赫拉，高贵的夫人，
重载的车轮，逼挤心轴，发出悲苦的呼叫。
哦，亲爱的阿耳忒弥斯，看呢，
空气已经被绞疯，被飞驰的枪矛！
我们城邦的命运，她的前程？
神明如何打算，关于我们的终结？

哦，呼啸！
击打我们的壁垒，飞来如雨的石头，
哦，敬爱的阿波罗！
盾牌的震响，就在门口，轰轰隆隆，
哦，宙斯的孩子，
决导的神权，在纷飞的战火之中。
哦，神圣的翁卡，女王，
城邦的主宰，保卫你的居点，这七座城门！

啊，神明，你们无所不能，
哦，神明，女神，你们有足够的
勇力保卫封绕我们城区的墙堡，
不要遗弃我们的城市，如今承受战火的
煎熬，丢约讲说异邦方言的敌人征讨！
听吧，哦，请听我们，一群姑娘，
任靠正义，伸出双手，对你们祈祷。

哦，敬爱的神明，
围临我们的墙堡，
作为她的护佑，显示你们对她的关照。
想想众人的献祭，救护我们

的生活，想想我们的尊褒。
别忘了，求你们，记住
城市的奉献，丰足的祭肴。

第一合唱歌
他的嘱令，我已听到，但苦于
害怕，我的心灵不想躺下睡觉。
焦烦贴扰我的心房，催生
恐惧，惟恐外面的敌人，
紧固我们的墙堡，犹如
担惊受怕的鸽母，为儿女心焦，
害怕长蛇的攻击，将鸽窝碎捣。
他们倾巢出动，全部兵勇，
有的进逼墙垛——
哦，会给我带来什么？——
还有的摔掷石块，七棱八角，
对我们的市民，
从四面八方飞敲。
哦，宙斯的孩子，众位神保，
全力以赴，救助我们的城防，
救助我们的军队，卡德摩斯的后代，他的同胞！

你们会接收哪个城邦，更能
得到你们的喜好，交换
这块地方，让给敌人，遗弃
深实的泥土，它的丰沃？你们
忍心把她弃送，连同狄尔克的河道——
环拥大地的波塞冬的溪流，
蒂锡斯的孩儿中，
数它甜美，清妙。
所以，护助的神明，我们
城市的佑保，投出惊恐，
把墙垛外的敌人荡扫，
让他们丢盔弃甲，被死亡屠绞，

从而赢得光荣，你们的功劳，
在市民眼前闪耀。
哦，救护我们的城防，使
你们站稳基脚，欣享应得的美妙，
接受我们的尖啸，我们的祈祷！

此事让人怜恼，毁灭一座城市，
如此古老，扔入死神的家所，
戴上奴隶的桎梏，成为战礼，屈从于
枪矛，被阿开亚人捣成堆积的粉末，
遭受至深的羞辱，出于神明的赞导。
可怜啊，她的被抢的女儿，
（哦，悲苦！）无论青少，还是年老，
像被拖攥的马儿，让人揪住发梢，
衣裳破损，被撕得七零八落。
空敝的城市悲声哭嚎，作为被掳的
战礼，迎接末日的到来，伴随混乱的尖啸。
这就是我的担心，担心厄运的煎熬。

不幸的是那些女娇，未成年的花朵，
被人摘采，先于婚礼的热闹，
离开房居，踏上痛苦的走道。
唉，她们的命运，我说，
还不如死者的佳好。
哦，众多的悲难，五花八门的灾恼——
苦哇，悲哉——属于被破门的城堡，
屠杀，烈火，人抢人夺，
整座城市遭受污染，
被烟熏火燎；
阿瑞斯的息喘，战争的疯狂，
脏渎神圣，挥舞杀人的屠刀。

骚乱折腾着城堡，冲着它展开，
一张毁灭的网套。

人对人的冲撞，
被枪矛放倒，
年轻的母亲，被鲜血污罩，
伴和怀里的孩子，高声尖叫，
发出痛苦的凄嚎。
劫枪的游兵散勇都是兄弟，同为一伙，
掠夺者撞对掠夺的强盗，
空手者呼喊空手的同胞，
想找个伙伴，心急火燎，
贪得无厌，少了不行，变不满足于均分
的犒劳。对此般行为，谁能作出预告？
各种谷物，遍撒地表，
珍藏的粮草，让主妇们
见后心里伤恼。
大地的丰产，充沛的实物，
滚入践捣的旋涡，
付之东流，糟蹋的浪涛。
年轻的姑娘，遭受新近的
哀恼，成为奴隶，被抢获者
摁倒，身临痛苦的睡床，
给胜利的敌人带去欢笑：
她将忍受长夜的礼仪，
“缓止”痛苦，泪水的灌浇！

歌队唱了两次阿尔戈斯人的进攻，一次在埃特奥克勒斯训斥她们之前，一次在埃特奥克勒斯训斥她们之后。可以立刻提出来的一个问题是：埃特奥克勒斯的训斥如何改变了她们说话的内容和语气？他用自己的祈祷为她们树立了榜样（265-278）。那么，歌队是多么密切地跟从着他，又是多么地偏离了她们刚进来时所说的话呢？埃特奥克勒斯吩咐她们离开塑像的周围，以“希腊方式的祭祀哀求”唱一曲亲切或抚慰的 *ὀλολυγμός*（哀歌）；接着，他列出了两类神灵，如果城邦得救，他和公民们将向他们献祭。他的结论“对护佑的众神，一个昌盛的国家享有尊褒”（*τοιαῦτ' ἐπεύχου...θεοῖς*）清楚地表明，他期望歌队附和他的誓言；但无论是过去还是未来的献祭，歌队都没有提到（参 230-231，699-702）。歌队是如此地

远离埃特奥克勒斯的指示，这迫使我们更加密切地注意是如何来解释他的这个命令的：她们要在祈祷中停止 φιλόστονοι(深情的叹息)，“不要有轻慢和粗野的鼻息”（279-280）。

从结构和对称性来看，进场曲和合唱歌之间的差别正如我们可以从埃特奥克勒斯的介入中所能预料的那样大。进场曲以将近80行的非诗节(non-strophic)的五音步（dochmiacs）和抑扬格开头，继之以诗节性的五音步；而合唱歌则从头到尾都是诗节性的，只有到了将近结尾的地方才有五音步，不过，在这里不太骚动的韵律使它们变得轻松（参 Wilamowitz 的分析）。每段歌曲的第一行都符合这个差别。进场曲有 θρέομαι φοβερὰ μεγάλ' ἄχη，合唱歌有 μέλει, φόβῳ δ' οὐχ ὑπνώσσει κέαρ。φοβερὰ 可以指“激起恐惧的”或“充满恐惧的”意思，但埃特奥克勒斯之所以认为她们的歌曲和行为有危险，是由于那也许会惊吓城邦中其余的人（237，262，参 270）；与歌队呼喊出来的恐惧形成强烈对比的，是她们在埃特奥克勒斯对她们讲话之后所感到的恐惧。

在这里，似乎是外在的恐惧变成了内在的，这种内转是整个合唱歌的特征：γείτονες δὲ καρδίας μέριμναι ζωπυροῦσι τάρβος.没有一个表示心的词出现在进场曲中，人们要么是把恐惧表达为“在外边的那儿”—— φόβος δ' ἀρείων ὅπλων（120）——要么是请求波塞冬解除她们的恐惧（134）。恐惧不是一种不祥之感，处在引起惊恐的直接原因之外。合唱歌中一种持久的恐惧取代了进场曲中片刻的惊慌。υπερδέδοικεν（极度害怕）、πάντρομος(浑身颤抖的)和 προταρβῶ（预先恐惧）出现在合唱歌中，但在进场曲中却没有类似的词，在进场曲中，诸神被请求照顾（μέλεσθε...μελόμενοι）城邦的献祭（177-178），歌队在合唱歌中却对此保持沉默，她们的第一个字是一个与语境不协调的 μέλει（关切）（参 Ag.370）。这种差别的主要原因在于歌队想像的对象发生了转变，[①]即从想像敌人转变到想像他们自己和其他公民的当下处境。进场曲是描绘性的，而合唱歌是反思性的。阿尔戈斯的军队在进场曲中 βρέμει（喧嚷着）（84），而在合唱歌中 βλαχαὶ...τῶν ἐπιμαστιδίων βρέμονται（348-350）。在进场曲中，城邦没有发出声音，所有的响声都来自于敌人；但是在合唱歌中城邦却充满了声音。进场曲中敌人的响声被描写为水和波涛的声音，而在合唱歌中，敌人被描写为野生的动物、歌队被描写为温顺的动物（290-294，328）。无生命事物的生命力让位给了有生命的事

---

① 参：Scholium 对 79 句的评释：ταῦτα δὲ φαντοζόμενα λέγουσιν ὡς ἀληθῆ，以及对 100,181 句的评释。

物。“空气已被绞疯” δοριτίνακτος αἰθὴρ ἐπιμαίνεται (155)与“阿瑞斯的息喘，战争的疯狂，脏渎神圣，挥舞杀人的屠刀” μαινόμενος δ' ἐπιπνεῖ ... Ἄρης(343-344)相对立。阿瑞斯在进场曲中是作为忒拜的典立者受到呼唤的，而在合唱歌中则表现为战争的疯狂（105，135-139，参 244）。在进场曲中，阿瑞斯即便表现为战争的化身，其背景也是无生命事物的生命力或者是生命与无生命的融合——“浪潮此起彼伏，被阿瑞斯的风暴送搡” κῦμα...ἀνδρῶν κχλάζει πνοαῖς Ἄρεος ὀρόμδνον（114-115，参 630-634）。他不是疯狂喘息的阿瑞斯——那个污染了虔敬的神灵（344）。当阿里斯托芬让埃斯库罗斯宣称，是他使得《七雄攻忒拜》中充满了阿瑞斯时，这个宣称提出了一个处于这个剧本之核心处的问题。哪一个阿瑞斯？是埃特奥克勒斯说美拉尼普斯（Melanippus）是阿瑞斯所赦免的龙种（sown men）的后裔时所指的那个阿瑞斯，还是指两行之后的那个似乎只不过是战争的运气的阿瑞斯：“阿瑞斯的骰子会判夺他的战况？” ἔργον δ' ἐν κύβοις Ἄρης δρινεῖ（412-414，参 Schutz）我相信，这种模棱两可点出了《七雄攻忒拜》的**这个**问题：τί ἐστὶν Ἄρης（阿瑞斯是谁）；在某种比宙斯可能允许的程度更深的意义上，阿斯瑞的确是 ἀλλοπρόσαλλος（左右逢源的，E889，参 Bechtel, Lexilogus,s.v.）。

进场曲和合唱歌同样包含了对诸神的祈祷，但它们在类型上是完全不同的。在合唱歌中没有一个神灵是被点名呼唤的，而在进场曲中有八个神灵被呼出了名字。诸神的这种匿名，原因似乎在于埃特奥克勒斯吩咐歌队离开塑像，而被他们首先呼出了名字的神灵作为塑像清清楚楚地站在她们面前。歌队在走近（πελαζόμεσθα）阿弗洛狄忒（Aphrodite）的时候向她祈祷（144）。埃特奥克勒斯嘲笑他们崇拜神像，这显然迫使他们避免提到具体的神的名字（185，208-210）。他们只被允许提到狄尔克（Dircaean）水泉的名字，却不能呼唤波塞冬和蒂锡斯（Tethys）的孩子们(307-311,参 273)；此外他们只提到宙斯、哈得斯和阿瑞斯（301，322，344）。也许这种变化最突出的标志是 εὔεδρος 在两个歌曲中的不同含义。在进场曲中，它指诸神的塑像，由于其他一切事物都在动荡之中，依赖这些塑像的稳固是恰当的——“跪倒在祖神塑像的前头，我们要抱住你们的塑像”（ἰὼ μάκαρες εὔεδροι, ἀκμάζει βρετέων ἔχεσθαι 96-99）——但是在合唱歌中，它指那些作为城邦坚强保卫者的神灵自己——“救护我们的城防，使你们站稳基脚，欣享应得的美妙”（πόλεως ῥύτορες εὔεδροι στάθητ',318-319）。诸神成了公民（253）。塑像和神灵名字的缺乏导致了生动性的损失，但当诸神亲密地加盟了城邦的护卫之后，这种损失便得

到了弥补（参 304-307）。

但歌队的祈祷是短暂的，他们关注更多的，不是诸神对他们敌人的侵扰，而是那些灾难——一旦城邦沦陷，那些灾难将等待着女人和儿童。诸神现在不再像进场曲中那样，被认为是会看、会听（144，320，参 172）。诸神不再是深情的诸神。合唱歌中不再有东西对应于指称阿瑞斯的(πόλιν) εὐφιλήταν（109）、指称雅典娜的 φιλόμαχον κράτος（128），指称阿斯瑞的 κήδεσαι ἐναργῶς（139），或者“敬爱的神明”（ ἰὼ φίλοι δαίμονες)和“关照城邦”(φιλοπόλιες)（174,176），更不用说亲爱的阿尔忒弥斯（Ἄρτεμι φίλα）和敬爱阿波罗（ὦ φίλ' Ἄπολλον）（154,159）了。诸神的关怀或者所表现出来的关怀与公民向他们献祭的热情正相当：（179-180）。诸神被请求来保卫城邦，就是因为那个声称城邦忠于诸神的宣言：阿瑞斯和阿弗洛狄忒是忒拜的祖先（105，136，140-142），赫拉（Hera）有一个受崇拜的别号 πότνια，阿波罗有 Λύκειος (153,145)，雅典娜有 Ὄγκα (164)，她的神庙在一个城门的附近，这使得她在埃特奥克勒斯的话中成了 ἀγχίπτολις（486-487，501）。

然而，在合唱歌中，诸神被请求来保卫城邦——城邦的名字被提到了一次——是由于一些更具有普遍性的理由，或者是因为诸神不能再找到更好的国土（304-305），或者是因为如此古老的一个城邦被毁于一旦实在可怜（321-322）。合唱歌几乎可以适用于任何受到进攻的城邦，而进场曲则只能指忒拜城：阿尔戈斯人在进场曲中是一支 ἑτερόφωνος στρατός（陌生的军队）（170, 参 Schutz,1076）。正如我们已经看到的，这种差别的一个后果是，阿瑞斯在进场曲中是忒拜的阿瑞斯，而在合唱歌中是战神阿瑞斯。

这样一来，就有两个特征把合唱歌与进场曲区分开来。它在语气上更具有“心理学”意味，在内容上更具有普遍性。在这两个方面之间可能存在着联系吗？歌队转向内在是否造成了相应的清晰性的丧失？诸神的匿名是否指向了命运的这样一个领域——对这个领域，诸神控制较少而人类控制较多？歌队一开始问，“神明如何打算我们城邦的命运，她的前程？我们的终结？”（τί γενήσεται ἡμῖν; ποῖ δ' ἔτι τέλος ἐπάγει θεός,156-157），但是他们后来只问，“会给我们带来什么？”（ τί γένωμαι,297），[1]而且诸神的目的从视野中消失了。从未来转向了虚拟语气——在进场曲中没有故意的虚

① Schutz 在 156-157 行很好地观察到：现在与将来的区别，很好地揭示出了人们已经在未来的灾难上投入的注意，人们注意未来的灾难，就好像那是现在的事情。

拟语气——反映了我们已经描述的双重转向：向内在的一种转变以及对诸神的一种确信较少的依赖（参 217-218），我们这样说是否太过分呢？我认为，回答这个问题显然会有助于回答学术界最近大量探讨的这个问题。埃特奥克勒斯的命运是由他自己决定的，还是由俄狄浦斯的诅咒决定的？[①]这两种可能并不像表面看起来那样分明，它们像阿瑞斯的两个方面那样相互交织在一起。只有我们能够证明，"阿瑞斯悯惜的一代英豪"(*ὧν Ἄρης ἐφείσατο*,412)中的阿瑞斯完全不同于"阿瑞斯的骰子会判夺他的战况"(*ἔργον δ' ἐν κύβοις Ἄρης κρινεῖ*,414)中的阿瑞斯，并且第二个阿瑞斯只是由于排字上的一贯性才有了大写字母时，我们才能够正当地提出另一种说法；因为在这两个阿瑞斯之间还有第三个阿瑞斯，即归属于希波墨冬（Hippomedon）的间谍阿瑞斯："受阿瑞斯驱怂，像巴库斯的伴友，手舞足蹈"(*ἔνθεος δ' Ἄρει / βακχᾷ πρὸς ἀλκήν, θυιὰς ὥν*,497-498)。理解阿瑞斯的三重性的方式最终决定了理解埃特奥克勒斯所作决定的方式。阿瑞斯作为（1）一个有意志、能行动的人形的神灵，（2）战争的化身，（3）灵魂的某种状态而存在，在阿瑞斯身上呈现了理解埃特奥克勒斯的困难性。[②]

还有另外的东西标志着进场曲和合唱歌之间的不同，但是其重要性不容易辨明。在进场曲中，女神与诸神有三重不同，但在合唱歌中则不然：*θεοὶ θεαί τ'*(87), *τίς ἄρ επαρκείσει θεῶν ἢ θεᾶν* (93-94), *ἰὼ τέλειαί τε γᾶς πυργοφύλακες* (167-168)。在合唱歌中，性别的差异随着神的名字一起消失了。促使神灵性别消失的，可能是埃特奥克勒斯对女人们的勃然大怒（180-202），他的愤怒是如此剧烈，以至于他把他的臣民分为男人、女人，以及居于其间者（197）——好像城邦的墙也必须服从他似的，但是其后果是使性的差异变得最小，并把城邦中的任何东西都包括在一个中性的术语之下［某种像"公民团体"（the citizen body）之类的东西］。[③]此

① 在此无需给出完整的书目，只需要补充最近的文献：L. Golden, CPh59,1964, 79-89; H.Erbse, Hermes 92,1964,1-9。

② 三重性的阿瑞斯的问题在多大程度上与埃特奥克勒斯有联系，这只要把 709-711 *ἐξέζεσεν γὰρ Οἰδίπον κατεύγματά ἄγαν δ' ἀληθεῖς ἐνυπνίων φαντασμάτων ὄψεις, πατρῴων χρημάτων δατήπιοι* 与 944-946 *πικρὸς δὲ χρημάτων ἴσος δατητὰς Ἄρης* (参 907-910)放在一起考虑就能清楚了。进一步要注意的是西徐亚人（Scythian）的铁—— *κτεάνων χρηατοδαίτα πικρός*——与厄里倪厄斯(Erinys)如何对战争负有相同的责任（720，733），因为希罗多德告诉我们，一把铁剑就是阿瑞斯在西徐亚人那里的形象（Ⅳ，62，2；参 59，2；《七雄攻忒拜》529-532；《奠酒人》160-163）（无把握的恢复）。

③ 参：S. Benardete, RhM 107, 1964, 138, n.28。

后不久，埃特奥克勒斯就不再在祈祷中提及主要神灵的名字，他也想让歌队照这样做，但他让神灵各自的存在从属于他们的集体功能，即主宰着田野和集市的诸神的保卫城邦的功能（271-272，参 Ag.88-90, Fraenkel, ad loc.）；而在歌队出场之前，他曾向宙斯、大地父亲的诅咒，以及保卫城邦的诸神（69-70）祈求。埃特奥克勒斯不提神灵的性别似乎是反感歌队过分的女人气。确实，他甚至于发明了一个谱系，旨在取代歌队如此顽固执着的各种形象（258）；而为了这样做，他不得不歪曲希腊语，把本被期待为阴性的名词替换成阳性的名词。他说，服从是成功的母亲和安全的妻子（224-225，*σωτήϱ* 取代了 *σωτηϱία*，参 Wilamowitz）。[①]埃特奥克勒斯的意思无非是说，成功来自于服从并与安全联系在一起（参 494），他几乎没有意识到，他的表达从字面来理解与他对女人的轻视并不一致。他也许把这种表达看做是对歌队的一个让步。女神们最后表现得与男性神灵一样强有力——*κάϱτα δ' ἀληθῆ...πότνί Ἐϱινὺς ἐπέκϱανεν*（886-887）——表明了埃特奥克勒斯现在说的比他知道的远为正确，甚至于像该剧本以安提戈涅为结尾暗示了埃特奥克勒斯对女人的错误估计那样。[②]由于一开始便忽视女人，他到了最后也不会听她们的（712）。曾被他称为“无可救药的东西”(*ϑϱέμματ' οὐκ ἀνασχετά* ,181)的歌队，在他死后被称为“母亲的女娇”(*παῖδες μητέϱων τεϑϱαμμέναι*,792)。[③]

如果我们回头检视一下歌队在进场曲中提到的神灵，我们会发现女性神灵与男性神灵一样多：雅典娜、阿弗洛狄忒、阿尔特弥斯（Artemis）、赫拉；宙斯、波塞冬、阿瑞斯、阿波罗。阿弗洛狄忒和阿瑞斯是哈耳摩尼亚（Harmonia）的父母，哈耳摩尼亚作为卡德摩斯（Cadmus）的妻子与他一起繁衍了现在的这一代忒拜人。但是阿弗洛狄忒和阿瑞斯只是一个起源，卡德摩斯种的龙牙是另一个起源。[④]因此忒拜有一个性的（神和

---

① 在这里用以结束他的讲话的套话 *ὧδ' ἔχει λόγος* 也可以指这个意思：“理性（与你们的非理性的行为相反对）这样认为”；参 Ag. 1661；《奠酒人》521。

② 870-871 关于安提戈涅和伊斯墨涅的 *πασῶν ὁποσαι στϱόφον ἐσϑῆσινν πεϱιβάββονται* 并不比埃特奥克勒斯的 *μεταίχμιον* 更“grotesque”（怪异，Fraenkel 的话），它们指向了同一个问题：*γυναῖκες*（女人们）承袭自歌队的 *παϱϑένοι*（少女们）；参 864,928。见 Fraenkel, Ag. vol. Ⅰ, 321 n. 1; Museum Helveticum 21, 1964, 58-59; H. Lloyd-Jones, CQ 53, 1959, 102-104。

③ *μήτηϱ*（母亲），埃特奥克勒斯前三次使用这个词的时候，是第 16，225，416，664 行我们称为隐喻的东西；参 584-585。

④ 第一行的开头两个字 *Κάδμου πολῖται*,指出了《七雄攻忒拜》（***Septem***）作为一个整体的独特之处。它们似乎被有意挑出来，以避免提及忒拜，因为正如 Tucker 发现的，忒拜一词从未出现在剧本之中，它只是出现在标题里（对照一下 Eumenides 的明显

人的）根源以及一个非性的（低于人的）根源，按照埃特奥克勒斯的说法，城邦必须特别地信靠后者。忒拜的第一个和第三个保卫者是Spartio(战士)（412-417，474），关于第一个保卫者，埃特奥克勒斯说，“来自血亲的正义”迫使他保卫“生身之母”。每一个有能力的忒拜人都要支持“大地母亲，他们最亲爱的乳母”，她把她的居民养育成在关键时刻可以依靠的战士（10-20）。埃特奥克勒斯把大地说成是忒拜人的惟一祖先，无论他们的先人是否许可；在列举要保卫的事物——城邦、本族神灵的祭坛、孩子、大地——的时候，他没有提到人的父母。我们只要回忆一下内斯特（Nestor）对阿开亚人（Achaeans 希腊人）的恳求——*ἐπὶ δὲ μνήσασθε ἕκαστος / παίδων ἠδ' ἀλόχων καὶ κτήσιος ἠδὲ τοκήων*(O 662–663)——或者更接近的希腊人对萨拉米斯(*Salamis*)的呼喊 *ἐλευθεροῦτε πατρίδ', ἐλευθεροῦτε δέ/ παῖδας γυναῖκας θεῶν τε πατρῴων ἕδη / θήκας τε προγόνων*（《波斯人》403–405)，就会明白，应当给埃特奥克勒斯在此对女人和人类祖先所保持的沉默赋予多么大的分量。

我认为，这样一种沉默暗示着对国家的无限忠诚，而不是暗示着我们在西塞罗那里发现的、那种如此精心算计的国家和家庭之间的平衡：祖国有着更多的好处，国父也比那生育我们的更值得尊敬，所以，我们感激国父要胜过我们的父亲(de re publ. Ⅰ, fr. 1a Ziegler)[①]。这种忠诚之所以能够没有限制，是因为埃特奥克勒斯把“祖国”变成了真正的母亲，她的繁衍无需家庭的帮助。简言之，埃特奥克勒斯所理解的是宽恕战士（Spartoi）的阿瑞斯，而不是娶了阿弗洛狄忒的那个阿瑞斯，阿弗洛狄忒这位女神对于他就像对于希波吕托斯(Hippolytus)那样生疏。他试图忽

类似的情况，Fraenkel, Ag. vól.III, 547, n. 2)。

在全剧中，忒拜人都被叫做卡德墨亚人，他们的城邦被叫做卡德摩斯（共十七次）。人们也许会试图这样解释，即认为不提忒拜是由于想像中的雅典人对当代忒拜人的憎恨，Tucker 就是这样解释的，但是如果按照这个理由的话，埃斯库罗斯也同样不能写波斯人了，再说，就算不说名字，也还是不能够抹去观众的意识，即，毕竟卡德摩斯城就是忒拜城。选用忒拜城和忒拜人的迂说有其自身的理由：那就是不断地让我们注意到忒拜的基础和缔造者。它们给了我们第一个暗示：眼前的围攻不是一个平常的困境，这围攻的特征在某种程度上揭示了忒拜城的起源，也通过暗示揭示了所有城邦的起源。埃斯库罗斯之所以没有提卡德摩斯的腓尼基出身，由此也可以得到解释，因为否则的话忒拜的起源就会被转变成派生的现象而不再是一个原始的现象；参：U. v. Wilamowitz, *Interpretationen*, 页 98 注 1；也见页 92 注 1。

① 西塞罗的话为拉丁文： Sic, quoniam plura beneficia continet patria, et est antiquior parens quam is qui creavit, maior ei profecto quam parenti debetur gratia。这一句里的“parens”是个双关语，兼有“生身父亲”和“国父”两个意思。——译者注

视家庭，把它看做是城邦中次于政治的（并因而是不重要的）一个因素；就好像他不知道拉伊奥斯的性激情——如歌队雅致地表达的他的 φίλοι ἀβουλίαι（750）[①]——是目前这场战争的直接原因似的。阿波罗曾经吩咐拉伊奥斯去死，不要繁衍和拯救城邦—— γέννας ἄτερ σῴζειν πόλιν（749）——埃特奥克勒斯通过扩展土著人种把所有的忒拜人都包括在内，从而掩盖了同一起源的性繁衍和非性繁衍的致命的的双重性。可以说，他是通过服从阿波罗，力图 γέννας ἄτερ（不通过繁衍）来拯救城邦。一种无论是真正的还是假装的爱国主义，抹去了他和他的家庭所特别揭示出来的致命的双重性（参 753-756）。[②]歌队、少女们以及他们所敬畏的女神们都揭露出，埃特奥克勒斯对城邦表面上的完全忠诚中存在的软弱。尽管埃特奥克勒斯也许会坚持并获得歌队的沉默（323，250，252，262-263），尽管他可能会根本不再提及作为有性欲的存在物的神灵——他自己后来只提到童贞的女神阿耳特弥斯、雅典娜和狄克（450，501，662）[③]——但他根本不能影响他们所代表的原则。他离开女性而生活的愿望实际上也只是一个愿望（187-188），而安提戈涅恰恰是在他大胆地认为城邦是一个整体的地方使他免于分裂城邦（1069-1071）。埃特奥克勒斯不理睬歌队后来的关于不要对抗安提戈涅的恳求，也许不仅是因为她们是女人，而且也是由于他已经如此地把他自己的忧虑与城邦的忧虑等同起来，以至于他已经再也意识不到自己的家庭。他问自己，还有谁比他更适合与波吕涅克斯对抗："此间可有比我更配称的战将？！"（τ' ἄρχων καὶ κασιγνήτῳ κάσις, ἐχθρῷ σὺν ἐχθρῷ, 673-675）[④]统治者—兄弟—仇敌与统治者—兄弟—仇敌相对抗，这种外表美观的对称使得他看不到统治者和兄弟、兄弟和仇敌之间的不同。在那构成了宙斯家族的男女神灵的众塑像面前，歌队永远也不会完全地屈服于埃特奥克勒斯的这种盲目。[⑤]

---

① 参：Wilamowitz, *Interpretation*, 80 n.1。

② 参：St. Benardete, *Sophocles' Oedipus Tyrannus*, in: Ancient and Moderns(Basic Books, New York, 1964); 也见 Ancient and Moderns(Basic Books, New York, 1964), 9-10。

③ 那个间谍把波吕涅克斯盾上的狄克称为 γυνή（女人）（645），埃特奥克勒斯称之为 παρθένος（少女）；他显然把修饰间谍的[副词] σωφρόνως（审慎地）变成了一个形容词。

④ 参 E.Fraenkel, *Die sieben Redepaare im Thebanerdrama des Aischylos*, S.Ber.Bayer.Akad.Wiss., Phil.-hist. Kl. 1957, Heft 3,56。

⑤ 我们应当根据《伊利亚特》卷八来考虑进场曲和合唱歌之间的不同，在那里宙斯是一个神灵的集会，他区分男神与女神（5，7，20），威胁他们都不要干预战争，并加宽了天与地之间的距离（16，427-431）。女神雅典娜和赫拉被禁止去帮助阿开亚人，除非是通过参谋（35-36，218），而宙斯以征兆来帮助特洛伊人并安慰阿开亚人（245-252），由于狄俄墨得斯（Diomedes）被讥笑为女人（57），特洛伊人被迫为了

二、 埃特奥克勒斯对盾的解释

间谍

我将就此禀告，确凿的信息使我们可以做好，

关于敌人的位置，逼临城门，按照各自的骰导。

提丢斯已咆哮在普罗厄提得门口，

但尚未将伊斯墨诺斯水泽跨过，只因

祀祭不曾显示有利的结果。

提丢斯怒不可遏，气得哇哇直叫，

求战心切，发出嘶嘶的响声，像一条大蛇，

在中午时分，痛斥安菲老，聪灵的

卜者，骂他胆小，在死亡和血战面前缩手缩脚。

他骂骂咧咧，摇动三支投影森长的冠条，

战盔顶部的鬃毛。从战盾下面，它的

里层，青铜的挂铃叮当做响，让人心惊肉跳——

他让盾面的图像，让它显示战勇的狂傲：

一顶苍穹，展现工艺的精巧，群星闪烁，

拱围一轮盈满的月亮，位居正中，黑夜的

眼睛，星族中资历最老，明光闪耀。

就这样，他连骂带闹，高声炫耀，占据

河边大叫，全身披挂，喊出嗜战的喧嚣，

像一匹战马，吐喘狂暴，磨咬勒衔的

嚼口，等待冲锋陷阵的号角。

你会指派何人，战对这位酋脑？当门栓出现

松动，你会信用何人，守卫普罗厄提得封堵的过道？

埃特奥克勒斯

我不会惊怕，只因有人的甲械煌豪，

他们的女人和孩子而战斗（57），赫克托耳吹嘘自己是安德洛玛刻（Andromache）的丈夫（190）。宙斯在此揭示了他的计划（473-477）。他在大多数地方被表述为雷电之神（75，133，170，405，455）—— οὐρανός 在这里像其他任何书中那样非常频繁地出现（15 次），他对赫拉漠不关心，对雅典娜也冷淡（370，407-408，477-483）。在英雄们更多地意识到他们的软弱的时候（271，306），宙斯把自己表现为几乎是无性别的神，他超越了男女之间的区别；我们在马和人身上懂得了致命的弱点（84，326）。

盾牌上的描饰不会致送伤痛，
冠条和铃铛便不会咬人，替代枪矛。
至于你说的“黑夜”，盾面上的景状，
那片天空，辉映群星的光束——或许，
有人会从中发现此君的愚蠢：图景卜示不祥的预兆。
如果说有人死了，黑夜把眼睛蒙罩，那么，
对于盾牌的握者，此番吹擂，不知天高地厚，
这该是名符其实，合情合理的酬报。
他的恣蛮在为自己将来的愁恼卜告。
现在，对抗提丢斯的横冲，我将指派一位
守门的英壮，阿斯塔科斯之子，可以信靠，
出身高贵，确凿的豪门之后，尊崇谦恭
的宝座，厌恨厚颜无耻的谈讨。
他倦怠卑劣的行为，然而并不胆小，
光荣的家族出自龙的后代，阿瑞斯悯惜的一代英豪
——他，美拉尼普斯，这片土地
正宗的乡胞。阿瑞斯的骰子会判夺他的战况，
但正义，他的血脉，血中的精华，让他把责任
肩挑，保卫养育他的母亲，挡开敌人的枪矛。

间谍告诉埃特奥克勒斯，提丢斯（Tydeus）带着一个盾，它的徽章是闪耀着群星的天空，还有一轮满月，“夜的眼睛”在其中放光（388-390）。盾上没有字，因为不会认为有人真的会去读它们；但是可以看到提丢斯申斥预言者安菲老（Amphiaraus），指责他懦弱，因为安菲老宣称祭祀还是不吉利（377-383）。埃特奥克勒斯在回答中提出了对盾的一个解释，这个解释旨在平息歌队的恐惧，他显然认为女人容易在神像前拜倒而受到妄想的折磨。他宣称自己能免于所有这一类的事（397-399）。他力图表明，这个蔑视预言者的提丢斯带来了本身就是预言的一个征兆（400-406）。据此，他强调的是夜而不是天空：*νύκτα...οὐρανοῦ* 代替了 *οὐρανόν...νυκτός*，他说，是夜闪耀着群星，而不是天空闪耀着群星。如果提丢斯被杀，夜就会落在他的眼睛上，这个荷马式的句子把间谍的“夜的眼睛”颠倒了过来。在提丢斯的盾上，夜是字面含义，眼睛是隐喻；而在埃特奥克勒斯的解释中，夜是隐喻，眼睛是字面含义。“夜的眼睛”不是对间谍所见的真实描述；它也是一个解释。如果月亮被视为一个有

感知力的存在，那么它有可能因此是完全非隐喻的。然而，埃特奥克勒斯似乎把这个句子从它所指的月亮那里分离出来用于指提丢斯，他使用这个句子，就好像它只是夜的一个迂说（参《波斯人》428，欧里庇得斯《伊菲格尼亚在奥利斯》110）。埃特奥克勒斯可以说是被迫在提丢斯的盾中寻找它本身可能并不具有的含义。甚至于间谍的句子 *ὑπέρφρον σῆμα*（极度可怕的图徽，387，参 391）也意在言外，就这个用法本身而言，它并不能激起恐惧或揭示一种放肆的骄傲（Q 555-559）。[①]只是挂在盾上的铃有恐惧的含义（356），提丢斯的放肆也更多地存在于他的语言之中，而不是存在于他表现出来的那些东西中。这样看来，埃特奥克勒斯有过度解释的罪责。他把一种"解读"强加在不能解读的东西之上。

间谍
是的，愿神明让他成功，应兑你的祈祷。
站等厄勒克特拉门口，是卡帕纽斯的骰导，
又一位巨人，比前一个更高，他的吹擂极其狂暴，
超越了凡人限度的恣傲，对着我们的墙垛，
发出骇人的喊叫——愿命运不会兑现他的咆哮！
他发誓扫荡我们的城防，说是不顾神的意愿，
是赞成，还是恨恼，即便是宙斯的怒火，炸裂
在他的前方，他的过道，也不能阻止他的攻扫。
他把电的闪击，雷的劈打，比做
中午太阳，温暖的光束，它的闪照。
那是此君的炫耀，设计出一个人的形貌，
手持烈火，浑身赤条，举着火把，熊熊燃烧，
映显金铸的大字："我将焚毁这座城堡。"
迎接这位壮勇，你将派出谁个？
谁能挡住他的进攻，不被他的恫吓吓倒？

埃特奥克勒斯
此人的吹喊给我们带来新的收获。
对于粗莽的人们，他们的狂傲，舌头

① Fraenkel 对 *ὑπέρφρον σῆμα* 的评论说明了，人们是多么容易受到诱惑去赞同间谍或埃特奥克勒斯的解释，Fraenkel 的评论是：每一个希腊人或许立刻就明白了这个象征（我 Tydeus 是圆月，其他人不过是星星）的狂妄。同前，页 9，注 18。

的表露，已被证明是真正的自我控告。
卡帕纽斯的威胁，打算把它付诸行动，
玷污了神的光荣，卖弄他的舌头，带着
虚渺的欢乐，把吹喊送上气空，尽管
生为凡人，把狂妄传入宙斯的耳朵。
不过，我敢断定，他会领受应得的惩报，
对他的过错，那支"火炬"的威力，炸雷的劈捣，
可不是太阳的线束，午间的光照！
对抗他的激挑，一个胡乱吹擂的家伙，
我会派拔一员骁将，心胸豪莽，刚勇的
波吕丰特斯，护卫的斗士，可以信靠，
深得助佑的阿耳忒弥斯青睐，还有其他神保。
说吧，还有谁个攻扫门防，按他的骰导。

然而，卡帕纽斯盾上面的徽章是人。它显示了一个没有披挂的或赤膊的人举着一支熊熊燃烧的火炬，上面的金字宣称"我要焚烧这个城邦"（432-434）。埃特奥克勒斯发现，很容易把卡帕纽斯的徽章与他那"宙斯的纷争"也无法阻止的夸口联系起来。[①]这些话使得埃特奥克勒斯把对徽章的描写应用于卡帕纽斯认为如此无害的闪电：ἄνδρα πυρφόρον 成了 τὸν πυρφόρον κεραυνόν（444/445）。在提丢斯那里，盾的意象是沉默的，提丢斯的话也没有直接的含义，而卡帕纽斯的话通过人造的火与闪电的相似，使得或促使一个不再沉默的意象与一个夸口结合在一起，这个夸口含蓄地把火置于比闪电更高地位。埃特奥克勒斯的解释在第二次尝试中有所进展。他现在把某种东西的一个意象转变成另外的东西，却并不诉诸隐喻：οὐδὲν ἐξῃκασμένον（445）。[②]提丢斯已经展现出了一个夜空的意象，它

① 参 Fraenkel, ib. 17-19。

② 按照 Verrall, Tucker, Franenkel 的说法，第 446 行应当删去（ib., 22-23; Ag.III. 575 n.1）。但是 Franenkel 的论证未能表明这一点。他认为，埃特奥克勒斯从未把持盾者所说的话与他对盾的解释混在一起；但是埃特奥克勒斯（Etoclus）、希波墨冬（Hippomedon），以及波吕涅克斯都没有说什么话，安菲老也没有什么诡计，这三者的情况几乎不足以坚持这种一致性。而且，埃特奥克勒斯显然从卡帕纽斯所说的话中借用了 ἐξῃκασμένον 一词，正如他把提丢斯对一位 μάντις(预言者)说的事实转移到他对提丢斯的盾的解释上那样。 Lobel 观察到，埃特奥克勒斯总是变换他从间谍那里听到的表达，这里也是如此；因为埃特奥克勒斯的意思不仅是说，它不是一个会打击卡帕纽斯的意象，他也是说不可以把它比做太阳。埃特奥克勒斯用卡帕纽斯用

不得不被迫对他所说的话负责；但卡帕纽斯的话则指向了天空的宙斯，他的徽章指向了忒拜城当前的围困。提丢斯没有提到诸神，卡帕纽斯则威胁诸神。提丢斯的盾部分光明部分黑暗，只有宇宙的神灵，没有别的东西：人和人形的神灵在那里没有位置。卡帕纽斯的盾则不同，他的盾上是没有武装的、普鲁米修斯之后的人，向无能的太阳和宙斯挑战（参欧里庇得斯《腓尼基妇女》 1122）。我们似乎看到，对笼罩在头上的天空，人们有两个阶段或两个层面的理解，对每个层面都有一个双重的解释。第一个层面是有着一轮满月的夜空，它观望着人类，却似乎对人类漠不关心；但是，月亮会亏缺直至消失，于是，夜就被理解为死亡的黑暗：夜自己生出了死亡［参赫西奥德《神谱》（Hes. Th. 211-213）］。

第一个解释可以模拟，而第二个解释则只能谈论；但对第二个层面来说，把闪电视为无害的观点只能以象征的方式进行谈论，只有没有披挂的人才是可以表现的：卡帕纽斯的威胁似乎只是空话。埃特奥克勒斯在解释这第二个层面的时候相信，没有披挂的人将最终受到天的正义的（*ξὺν δίκῃ*）惩罚。忒拜城中用大诡计对付提丢斯的保卫者是Spartio（战士）之一，“来自血亲的正义”——即保卫他自己的大地（参 477）母亲的正义——会激励他（参 Wilamowitz, 415）。于是，埃特奥克勒斯把自己的信靠从大地转移到了天，甚至于就像提丢斯对天的信靠让位于卡帕纽斯对自己的信靠一般。埃特奥克勒斯暗示了这种变化，他也把第一次对抗说成是一件偶然的事，尽管在那里是阿瑞斯主持着掷骰子，他却把卡帕纽斯和波吕丰特斯之间的第二次对抗说成完全有利于忒拜的事情，因为善意的阿尔特弥斯和另外的神灵支持波吕丰特斯（449-450）。

间谍

现在，我要告说另一位勇将，逼近城墙，

沿着骰导的方向。这第三粒骰子蹦出盔沿，

精铜的护挡，口儿向上，选定第三位勇士，

埃持奥克路斯，带领部众，攻打内斯塔门防。

他来回遛走拉车的母马，沉重的鼻息

震摇梁缰，急于冲向门墙，

于贬低闪电的那个词来贬低太阳。尽管用词几乎没有变，但含义却变了，因为所增加了的 *τοῖς ἡλίου* 告诉我们，在月亮不可避免地被叫做 *νυκτὸς ὄμμα* 之后，太阳 *πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει.* 宇宙诸神似乎只是遭到漠视，因为他们本身不是惩罚性的神灵；参 377-388。

成对的鼻管满注高傲的气喘，
吹唱异邦的音响。
他的盾面决无猥琐的模样，
铸打出一个武装的人像，顺着阶梯登爬，
决心摧扫敌人的城垣，高声呼叫，
身边的字母写出他的心想：
“即便是阿瑞斯也不能把我从墙垛摔下！”
与他对抗，应宜选派一员你所信赖的
战将，为我们的城市挡开奴边的轭架。

埃特奥克勒斯
这位便是我的人选，告诉你，愿好运与他同往。
瞧，他已经开拔，准备吹擂，用双手代替嘴巴——
墨伽柔斯，克瑞昂的种子，出自龙族的血浆。
他不会惧怕战马精野的嘶响，
不会退离门墙——他会寸步不让，
要么一死了之，足报乡土的抚养，
要么生俘两位战勇，外加城市，像盾画描绘
的那样，用战礼冠璜父亲的居家。
下一个，他的吹响！——不要吝啬不讲。

阿尔戈斯的第三个进攻者埃特奥克路斯（Eteoclus）这个埃特奥克路斯（Eteoclus）的名字与埃特奥勒斯（Eteocles）只有一字之差。的盾表现了一个重甲步兵正在沿着云梯攀登城墙，他大声说：“哪怕是阿瑞斯也无法把我扔下城墙。”（466-469）埃特奥克勒斯的九行回答是他的解释中最短的一个（次短的是十二个解释中的第五个），但这并不意味着它不如其他解释重要。当他领悟了“盾上的两个人和城邦”的时候（477-480），他似乎像提丢斯和美拉尼普斯（Melanippus）那样，把埃特奥克路斯与另一个 Spartos（战士）墨伽柔斯之间的争斗看成是一件胜负难料的事，因为他承认墨伽柔斯可能会被杀，但是如果他不被杀，“他将以战利品装饰他父亲的家”。埃特奥克路斯本人并没有夸口，他让他的徽章来为他说话；而盾所表现的在字面上是正确的：阿瑞斯不能够把它这个意象扔下墙去。可以说，埃特奥克路斯融入到意象之中的作法得到了埃特奥克勒斯自己的回应，他几乎把重甲步兵的意象与重甲步兵本人放在同一个层

次上，就像夺取城邦的旗帜与夺取城邦同样光荣一般。在埃特奥克勒斯的第一个解释中，意象中字面的与寓意的东西颠倒了过来；在第二个解释中，这个意象暗示了某种意象以外的东西；但现在，意象成了意象所指的那个东西的等价物。意象与意象所指对象之间存在着鸿沟，这种鸿沟的弥合被表述为这个间谍与阿尔戈斯头领之间的融合。

埃特奥克勒斯说了这样一句话作结尾：*κόμπαζ ἐπ' ἄλλῳ*（480），舒茨从这句话中敏锐地发现：间谍可能夸大或夸张了敌人的凶猛，他虽然没有依照自己的夸大或夸张采取行动，但随着他的报告渐渐进入白热化，他自己也似乎进入了表演。就像那些在阳光下行走的人，不情愿地、却又实实在在地在阳光中得到了净化，虽然他们无意于此；也像那些如此轻率地宣布伟大事情的人，在他们的言辞中自夸、踮起足尖抬高自己(参 Wilamowitz,500)。[①]要是舒茨能够补充说，埃特奥克勒斯自己也可以同样被指责为把报告者与报告混为一谈，正如他重复了埃特奥克路斯——这个其名字几乎重复了他自身的名字——那样，那么我想舒茨就已经准确地描述了第三个对抗的结果。

间谍

另一个，第四位英豪，临对门防，
翁卡·雅典娜的边旁，高声咆哮，
希波墨冬，长得粗壮，有着巨人的身腰。
他摇动一个铜盘，我指的是盾牌的圆浑，
吓得我全身哆嗦——我可不是编造。
制作兵器的工匠不可能蹩脚，
将此番景状铸上盾表，展示
堤丰，口中喷吐狂暴，浓黑的烟卷
闪闪发光，它的姐妹是腾烧的烈火。
锤饰的边圈，将空腹的盾心环绕，
是那缠曲的长蛇，用坚实的工艺铸造。
勇士喊出战斗的呼啸，受阿瑞斯驱怂，
像巴克科斯的伴友，手舞足蹈，求战心切，凶狠的眼光
射送残酷。
注意，慎对此人，如此悍骠，他的攻讨，

① 舒茨的这一段话的原文为拉丁文。——译者注

已在门前呼叫：他会让人惊慌失措。

埃特奥克勒斯
首先，翁卡·雅典娜会心生厌恶，置身近旁，
挨着城堡，会把他抹掉，憎恨此君的狂傲，
宛如对待一条幼蛇，赶离孵养的窝巢。
此外，作为他的对手，两位壮士的拼夺，
我们有呼斐耳比俄斯，中选的英豪，
俄诺普斯强壮的儿子，决心试试运气，不凡的身手，
在关键的时候——对他的身材、骁勇、出色武功，
人们没有报怨的理由。赫耳墨斯的安排佳妙，
一对一的争斗，势不两立的敌手，携举
拼决的战盾，依仗上面的神明，互不相容的
对头。一位凭恃堤丰，喷吐烈火，而
呼斐耳比俄斯的盾牌则显示父亲的端坐，
宙斯手握炸雷，明光闪耀——谁个
见过宙斯，我说，曾被对手推动。
所以，两边都有神的喜好，我们
在胜利的一边，他们与败毁结伙——
如果战斗中的宙斯比堤丰强豪。
凡人的决斗，应宜沿袭神的楷模，
呼君，鉴于他的强壮，宙斯会兑现
盾面的景象，作为他的佑保。

把全身披挂的卡帕纽斯与他的没有披挂的人的图案混淆起来，这是不可能的，但是要把一个重甲步兵的意象当做一个重甲步兵来看待则似乎只需要一小步，尤其是因为重甲的埃特奥库路斯是沉默的，而重甲步兵的意象是说话的。核心的阿尔戈斯人物希波墨冬的沉默更为严重并产生了更大的后果；因为他虽然呼喊，他的喊声却没有意义：“勇士喊出战斗的呼啸，受阿瑞斯驱怂，像巴克科斯的伴友。”（*αὐτὸς δ' ἐπηλάλαξεν...βακχᾷ πρὸς ἀλκήν*,497/498）而且他的盾没有文字。它描绘了堤丰（Typhon）嘴里喷出满是煤烟的火（493/494）。这是间谍提到其技艺的惟一的一个意象，它的持有者是惟一一个引起他恐惧的人（490-492），因为这是盾当中第一个神灵的意象。事实上，这个间谍是如此地被他所

描绘的情景所充满着，以至于他说有堤丰之外的两个神灵在场。希波墨冬是 *ἔνθεος Ἄρε*，他那令人恐惧的扫视（*φόβον βλέπων*）使得这个间谍宣称，现在伏波斯（*Φόβος*）在城门口狂喜(498,500)。埃特奥克勒斯被迫在他自己的土地上与希波墨冬相遇。他一开始说，雅典娜（Onka Athena）会阻止蛇接近雏鸟，她的神庙就在附近（501-503）。他从盘绕在希波墨冬之盾边缘上的蛇那里取用了蛇的比喻（495/496）；他第一次也是最后一次把一个象征性的盾分配给了忒拜的斗士。赫耳墨斯这个解释之神，把他们合理地（*εὐλόγως*）合在了一起(508)。希波庇伍（Hyperbius）将带上闪电投掷者宙斯的像，由于宙斯慫服了堤丰，可能希波庇伍也将征服希波墨冬（510-520）。这两者都不如人们各自所展现的意象重要，因为他们之间竞争的结果与他们的徽章成比例（*πρὸς λόγον*）。埃特奥克勒斯曾经认为，埃特奥克勒斯之盾的意象拥有某种此世的份量，但是它不会胜过它的持有者，因为意象和意象的持有者还是两个。不过，现在堤丰的意象显得是如此强有力，以至于只有另外的一个意象才能与之匹敌。希波庇伍和希波墨冬各自都隶属于他们守护的图徽。而且，这些图徽几乎从它们所模仿的东西那里独立出来：埃特奥克勒斯暗示，盾上的宙斯其实可能就是宙斯索特尔（Zeus Soter）(520)。

歌队在唱第二曲的时候重新强调了这个含义（521-525）。他们相信，宙斯的对头同时是幽冥之神的邪恶身体（*δέμας*）和神人憎恶的意象，它的持有者将在城门前失去生命。神灵和人所憎恶的是堤丰的意象，希波墨冬在前面扛着的是堤丰的身体。只有在《七雄攻忒拜》中，*δέμας* 能用在一个意象上（542 行再次出现），这个词的副词用法和迂说用法相当不同，事实上，埃斯库罗斯对这两种用法都没有采用。[①]歌队也像埃特奥克勒斯那样，逐步把他们自己的生命赋予了意象，间谍提及希波墨冬的方式能确认这一点。他是 *Ἱππομέδοντος σχῆμα καὶ μέγας τύπος*（488），若不考虑上下文，这话的字面意思可能是“希波墨冬的高高的肖像与塑像”。希波墨冬失去了堤丰获得的实在性。这些句子的转变本身都不是决定性的，但它们的累积效果则表明，它们的字面意义压倒了它们那不太精确、比喻性的意义。

第三个和第四个图徽及其持有者似乎形成了一个整体，就像第一、第二个图徽形成的整体那样紧密。埃特奥克路斯的重甲步兵显然与卡帕

---

① 《降福妇神》(Eum. 84）从整个场景看来显然不是一个迂说。关于 *δέμας* 和 *εἴκασμα* 之间的对比，参欧里庇得斯《阿尔刻提斯》［Eur. Alc. 348/449］：*σοφῇ δὲ χειρὶ τεκτόνων δέμας τὸ σὸν εἰκασθέν*；也见 1063。

纽斯没有披挂的人相对，而我们现在也不必解释宇宙，而只要解释城邦，因为城邦现在首次出现在一个意象之中，以前它只是出现在话语之中（πρήσω πόλιν）。城邦取代了天空，就像埃特奥克路斯对阿瑞斯的夸口取代了卡帕纽斯对宙斯的夸口一般。[①]然而，神灵还是在言语之中，一直到核心插曲他们才会显身。那时候他们会显身为两种类型，幽冥之神和奥林匹斯之神。赤膊的人和天之间的对抗被新神与旧神之间的对抗所取代。提丢斯和宙斯都以火为武装，但只有宙斯是人形的，而堤丰有一百个蛇头（赫西奥德《神谱》824/825；参 P. V. 353）。我们不知道埃特奥克勒斯和卡帕纽斯以前赋予宙斯以何种形状，他们都没有提到某种人的或非人的特征。[②]埃特奥克勒斯那时候相信，这个"带着火的闪电"会击打卡帕纽斯，而现在的这个宙斯笔直地坐着（σταδαῖος ἧσται），从手里发射出一道火光（διὰ χερὸς βέλος φλέγων）。

功能与存在现在分开了：人们不再期望宙斯会投掷霹雳。[③]宙斯作为人形神灵的出现伴随着阿瑞斯的"心理化"，阿瑞斯现在体现在希波墨冬身上（497），也就是说，阿瑞斯也已经变成人形。在埃特奥克路斯的夸口中，阿瑞斯进入肉身就成为预期之中的事，埃特奥克路斯说，哪怕阿斯瑞也不能把他从城墙上扔下去，就好像阿瑞斯是忒拜人这边的战士一般。阿瑞斯作为希波墨冬显现的时候，阿瑞斯依然是一个战士（910，945）。他成为"人"之后就变得公正无偏和普遍。我们在前面比较进场曲和第一合唱歌的时候已经看到，歌队一旦禁止崇拜诸神的塑像、停止点名向他们祈祷，他们的恐惧就显然因此而更加深入其心。不过，我们现在有了一个与此相反的走向，阿瑞斯和宙斯再次变得可见，阿瑞斯伪装为希波墨冬，宙斯在人的形象之中，甚至他们的恐惧也被拖出了心灵，并且起码在言谈中也成为可见之物（500）。

进一步把第三、四层面与第一、二层面区分开来的东西，是阿尔戈斯人和忒拜人之间的更大的一致。前两个层面可以有两种解释，三、四两个层面却只有单一的含义。埃特奥克勒斯不仅不得不以另外的图徽来

---

① ἅλω δὲ πολλήν, ἀσπίδος κύκλον λέγω (488)说明，提丢斯的徽章所描绘的东西有多少遭到了压抑。ἅλως 严格的意义是太阳或月亮的圆盘（Hesych. s. v.），带着 κύκλος 的属格的名词在埃斯库罗斯作品的其他地方是太阳的意思（PV 91，《波斯人》504），在希罗多德、索福克勒斯和欧里庇得斯的作品中（或在某些其他天体现象中）通常也都如此。

② 关于宙斯和闪电的完全同一，见 H.Usener, RhM 60, 1905, 1-30(Kl. Schriften, Ⅳ, 471-497)。

③ 参：Wilamowitz, Herakles, vol. Ⅰ, 371。

抵挡希波墨冬的图徽，他也不得不用这图徽来抵挡这图徽自身。他不再沉迷于把字面意思转变成寓意又把寓意转变成字面意思，也不再把敌人图徽中的形容词转用在自己的希望中（*πυρφόρος*）。他现在承认，冲突的领域是城邦和它的神灵。城邦的神灵或是大地的，或是天空的，或是埃特奥克勒斯一开始向他祈祷的那个大地（缺希腊文原文。在原著页 157，70），或者是雅典娜和宙斯。埃特奥克勒斯一开始信靠大地和她的后裔[美拉尼普斯（Melanippus）和墨伽柔斯］是对抗阿尔戈斯侵略者的主要壁垒；但是希波墨冬堤丰意象的蛇头却迫使埃特奥克勒斯把大地放弃给敌人——卡帕纽斯是一个巨人（424）——并单单地依靠奥林匹斯诸神，这堤丰意象的蛇头不可避免地让我们想起 Spartoi（战士）从中生出来的那些龙牙。埃特奥克勒斯在限定城邦赖以存在的基础时净化了城邦的基础。这样一来，这一场一开始，作为两个城邦之战的战争成为同一个城邦内部的两个本原之间的战争。这两个本原一开始显得如堤丰和宙斯之间那样遥远，最后却证明是相互联系在一起。埃特奥克勒斯和波吕涅克斯，母子乱伦的结合所产生的后代相互摧毁了对方。

间谍
愿战事证明你的诵祷。现在要告说
第五位杰佼，领打第五座门防，北面的入口，
面对安菲昂的坟冢，宙斯的根苗。
他手抓枪矛，信誓滔滔，声称他尊崇
此物，胜于神的佑保，爱惜它的战力，
眼睛重要——叫嚷用它，不顾宙斯的意愿，荡扫
卡德墨亚人的
城堡。这是他的喧嚣，长着漂亮的脸蛋，
母亲居家山坳，一位战勇，半是成人，半是孩童，
英俊的小伙，长出头茬的胡子，在脸颊上爬绕，
遒劲的须毛，密密匝匝，展现青春的美妙。
然而，他的心胸粗莽，与女气的名字分道扬镳，
武装进逼，露出狰狞的面貌，
站临门边，同样高声吼叫。
他手提遮身的圆罩，左右摇晃，青铜的
表面是一幅铸打的饰雕，羞辱我们的城堡：
生吞活剥的斯芬克斯凸显盾中，

擦得油光，坚实的钉铆表明工艺的精巧；
她的身下是一位勇士，我们的卡德米亚同胞，
意在让我们投枪，把他当做主攻目标。
一个像他这样的人儿，一经来了，决不会在战场上
满足于小件的成交，羞辱他的旅程，从老远的地方赶到——
帕尔特诺派奥斯，阿耳卡底亚的骄傲。此君现居
阿尔戈斯，作为外乡的客访，足付主地收养的友好，
如今高声恫吓，对着城垛——愿神明挫废他的嚎叫！

埃特奥克勒斯
哦，愿神明让他们自作自受；他们的
吹耀亵渎神灵——愿对我们的咒骂在他们自己身上应报！
让他们彻底失败，在最凄苦的灾祸中煎熬！
与这个阿耳卡底亚人对抗，你所提及的青壮，
我有一位战勇，不会吹耀，然而他的双手
会把事情办到——阿克托，前一位的兄弟，我刚刚
讲过。他不会容忍一条胡说八道的舌头，
让惹祸的话语流入城堡，他
不会让谁个进来，手握敌人的盾牌，
挺着魔鬼般的铸雕，让人恨得跺脚。
那只野兽会有责骂的理由，对携它入城的战勇：
在墙垛的低层，它将遭受一次次沉重的锤敲！
只要神明愿意，事实或许定会验证我的预告。

帕尔特诺派奥斯（Parthenopaeus）带着斯芬克司的意象，斯芬克司之谜的答案是人，帕尔特诺派奥斯凭他的矛起誓——他恭敬地信靠他的矛胜于信靠任何一个神灵——他要不顾宙斯而洗劫忒拜城（529-532）。所有七个进攻者都曾一起凭阿瑞斯、英尤（Enyo）和伏波斯（Phobos）起誓，要么不顾卡德墨亚人而洗劫卡德墨亚人的城邦，要么为此而死（45-48）；但是现在，帕尔特诺派奥斯省略掉了那个失败的可能性，他凭自己的力量起誓，拓展了战争，把诸神也包括在内。随着这场战争越来越接近于同胞之间的互相残杀，它也更明显地具有了神学性质——希波墨冬曾经是沉默的。安菲老不久将会预言自己皈依一个忒拜的神谕（587/588），而帕尔特诺派奥斯现在带着的这个意象虽然对忒拜人来说

是有敌意的，但是它却如堤丰那样对他们来说并不陌生。斯分克司的身体（δέμας）在浮雕（ἔκκρουστον）中把一个忒拜人踩在脚下，"许多的矛向这个人投去"（539-544）。ἐπ' ἀνδρὶ τῷδε 与浮雕上的这个忒拜人的联系比与帕尔特诺派奥斯的联系更完全，就好像意象对于忒拜人的自卫更重要似的。不过，也许这种模糊是故意的，而 ἐπ' ἀνδρὶ τῷδε 是指意象还是指带着意象的人，这取决于解释者。无论如何，埃特奥克勒斯认为最大的威胁在于斯芬克司。他说，阿克托（Aktor）将不会允许这个野兽进入 ἔξωθεν εἴσω——这个句子确切地描述了这场战争的内化(参 200/201)——但是这个被城墙下的打击所压倒的斯芬克司将会责备担负她的人（556-561，去掉 559）。[①]斯芬克司活着。她试图进入处于她自己权力之下的城邦，而当她受到挫败的时候，她就会说话。这个斯芬克司是在这样一个凸出的浮雕中，以至于她似乎没有被完全击倒。[②]如果说堤丰和宙斯的意象遮挡了他们的担负者，那么他们的生命力就还没有达到能够行动和讲话的程度（参 556/557）。

埃特奥克勒斯认为，斯芬克司构成了对忒拜的眼前威胁。他没有说，俄狄浦斯像宙斯征服堤丰那样征服了斯芬克司，他也没有说，这个图徽因此对阿克托具有预示的作用，就如希波墨冬的图徽对于阿克托（Aktor）的兄弟希波庇伍一般（555）。斯芬克司必须再次被摧毁。她被一个纯粹的凡人摧毁已经不够。无论是提到俄狄浦斯会让埃特奥克勒斯想起他父亲的诅咒，还是斯芬克司作为一个意象根本没有失去她的恐怖（参 563—565）——这个好色的剧本对她是忠诚的——埃特奥克勒斯至此已经进入了征兆的世界，以至于从此在他看来只有征兆是真的。意象最终篡夺了意象对象的位置。[③]

---

① 参：Fraenkel, op. cit., 40-1; Erbse, op. cit., 13-15。

② 参：Eustath. Comment. ad Hom. II. 1160, 49-50, Hermann 摘引。

③ 在《阿伽门农》里面也有类似的情况。歌队在进场曲中描写了在 Aulis 的阿开亚人得到的预兆、Calchas 对预兆的解释、以及阿伽门农牺牲他的女儿，但是他们忽略了阿伽门农的侵越。他们从侵越的征兆滑入到了它的结果之中，并因此不提阿伽门农所受惩罚的正义性：阿尔忒弥斯是 ἁ καλά，不是 ἁ δικαία（140）。征兆完全取代了它所意指的事物，似乎这征兆本身就是一个迫使阿伽门农牺牲的充足原因。因此，阿瑞斯蒂亚（Aresteia）的主题是使 τὸ δίκαιον 公开化，而只要宙斯是 Ζεύς ὅστις ποτ' ἐστίν(160)，它就必须只能是潜伏的东西。δίκην（意为"像正义的"）一词的使用表现了正义的逐步显现，这个词在三步曲中出现了二十四次，在最后一次出现时则显得接近于 οἱ δίκαιοι(Eum. 911/912)。关于征兆与征兆所意指的事物之间的这种合并，另外的一个例子是在《奠酒人》中，俄瑞斯特斯（Orestes）向宙斯祈祷，他一开始把厄勒克特拉斯（Electra）和他自己比做被父亲抛弃的小雕，接着把小雕的隐喻转

间谍

这第六位，让我接着说告，是个极其审慎的

人儿，打仗最莽烈的英豪，兼司卜占，刚勇的

安菲老，兵临霍摩洛亚门防，

怒责犟悍的提丢斯，用严厉的话语抨讨：

“屠夫，纷乱城邦的灾恼，

高明的教师，让阿尔戈斯走上邪道，

复仇之神的召唤，流血事件的监导，

怂恿阿德拉斯托斯，做出这些错恶，你的功劳！”

接着，他眼睛向上，对你的兄弟、一母同胞、

骁勇的波鲁尼科斯开口言告，直呼

其名，把名字的后半两遍说叫，

激烈的言词穿走双唇的过道：

“这等行为，你将要做，可会愉悦众神，

让后人念悼，让他们聆听、诵说：

你荡扫祖宗的城堡，残毁本族的

神明，带引外邦的军队，敌人的碎捣！？

母亲的泉口需用何样的正义干烤？

你的祖国，受害于你的激情唆指，被枪尖

平扫，又怎能，怎能与你联盟和好？

至于我，我将丰肥这片土壤，一位

卜者，埋在这里，埋入敌人的地表。

让我们战斗！我要寻找命运，我的荣耀！”

这便是那位先知的说告，挥舞盾牌，用

青铜铸造，纯净的铜面，圆圈里没有饰雕——

他想成为“就是”，而非“像是”最勇敢的英豪。

从他深犁垄沟，此君丰收心智的硕果，

明智的设想从那里涌出。

变成所隐含的意思：正如小雕的族类一旦被摧毁就将不再给凡人传递征兆那样，宙斯若摧毁了俄瑞斯特斯和厄勒克特拉斯，他就不再能从祭品中获得慰劳（246-261）。俄瑞斯特斯正是通过比照，力图使自己和他的姐姐成为对宙斯必不可少的东西；参 Wilamowitz, Orestie(Berlin, 1896), 179-180。厄勒克特拉斯刚刚认识俄瑞斯特斯的那种方式，可以使征兆与征兆所意指的事物之间的融合变得更容易理解。

临战此人，我建议你指派一名对手，
智勇双全，只因敬神的人士必是危险的对头。

埃特奥克勒斯
悲哉。此乃凡人的幸运，让一位
正直的斗士与厚颜无耻的恶棍联手！
若想做事，不管何种，错恶莫过于被坏人
拉入帮伙，其间，是的，不会有可供摘取的鲜果。
毁死的土地催生死亡，把它收获。
一个虔城的人士，登上船舟，与一帮
歹毒的水手同走，操作某种邪恶的事由，
通常死于非命，和神明憎恨的船员合污。
抑或，再举一例，一个正直的人，与本地的
市民结伙，后者厌恨外邦的客友，把神明忘置脑后，
他会掉入同一个泥窝，随同歪邪的人们，
遭受神的鞭打，不加区别，中止他的生活。

就说他吧，俄伊克勒斯的儿子，强健的卜者，
明智、正直、虔诚、卜释神的意导，但却
背离睿达的心想，和坏人混在一伙，他们
亵渎神明，高声炫耀，沿走冗长的路径，
不能把归途寻找——他将受惩于宙斯的
意志，被拖向毁灭，和那一帮人一道。

所以，我想他甚至不会对我们的城门发起攻扫，
并非缺少勇气，或怕事胆小，
而是因为知晓他会在鏖战中死亡，
倘若洛克希阿斯的预言将会结出硕果——
此神要么沉默，要么在合宜的时候讲说。
迎战这位壮勇，我们将选派一位英豪，犟悍的拉斯塞奈斯，
守护门口，一名不欢迎外邦人的岗哨，
心智老到，但全身是年轻人的强壮，
双腿跑得飞快，出手迅速，抓握枪矛，
击打敌人，看准露出的部位，偏离战盾的护保。

不过，那是神的礼物，成全凡人的功劳。

在人形的宙斯出现之后，这个间谍告诉埃特奥克勒斯，第五个进攻者是美丽的帕尔特诺派奥斯(Parthenopaeus)，他野蛮的精神与他的名字并不相符（536/537）。无论是他的美丽还是他的名字都没有揭示他的真相。外表是欺骗性的，不能直接读出它们的含义。帕尔特诺派奥斯瓦解了埃特奥克勒斯先前解释的基础，如果外貌与存在没有联系，那么就没有办法知道盾的真正意义了。因此，帕尔特诺派奥斯为第六个进攻者安菲老进行了铺垫，安菲老的盾没有图徽，*οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος, ἀλλ' εἶναι θέλει*(592)。这样看来，安菲老拒绝带图徽具有的一个效果，就是使剧本从 *δοκεῖν* 转到 *εἶναι*（存在）上。一旦纯粹的真相得到揭示，我们就不再有幻觉。但是安菲老的真相在事实上证实，*δοκεῖν* 融入到 *εἶναι* 之中，以至于这两者变得无法区别。*δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.* 埃特奥克勒斯似乎没有意识到，他一开始就与先知特瑞西阿斯不同。他必须清醒地睁着眼睛（*βλέφαρα μὴ κοιμῶν ὕπνῳ*）掌管国家的舵（*οἴακα νωμῶν*），但是瞎眼的特瑞西阿斯则是以他的耳朵和智慧（*ἐν ὠσὶ νωμῶν καὶ φρεσίν*）来掌管预兆的鸟（25/26）。他们各自得出的结论似乎分别与他们对视觉或听觉的信靠相符。尽管有埃特奥克勒斯的精心赞美，特瑞西阿斯也只能报告说，阿尔戈斯人已召开连夜会议，将要进攻城邦（28/29）；而埃特奥克勒斯则派出了哨兵和间谍（36-39），其中有一个很快就回来报告了敌人的具体部署。然而最后，埃特奥克勒斯承认，他睡梦中所见的异像是真的（709-711）。敌人的徽章以及他对这些徽章的解释为他接受这异像进行了铺垫，悖谬的是，这两者在安菲老的空盾上达到了极致。安菲老精准地诠释了波吕涅克斯名字的含义（576-578，参 658）。帕尔特诺派奥斯的反例对于他和埃特奥克勒斯来说都无足轻重。外表就是存在，存在就是外表，因为安菲老预言了他自己的死亡和远征的全面失败（580-589，609-619），他就这样证实了埃特奥克勒斯解释的正确性。

到现在为止一直只是好像的东西，成了不可避免的含义。征兆变成了命运。一旦埃特奥克勒斯按照他自己对于盾的解释，决定以忒拜的斗士与出现的进攻者较量，进攻者们出现的随意的顺序——他们是通过抓阄获得自己的职位的（55，126）——就成了必然的顺序；不管他在希波墨冬之前在配对的问题上拥有多大程度的自由，当他相信堤丰的意象适

合与宙斯的意象相对抗的时候，这种自由也就随之消失了。[①]这种对抗把埃特奥克勒斯推进这样一个世界之中，在那里，诸神作为人的代表把一种强制强加在人身上（参 719），这种强制的真实性得到了安菲老的印证（参 562），正是这种强制，使埃特奥克勒斯后来无法把他自己的意愿与神灵的意愿区分开来。安菲老接受了被预言的死亡，这成了埃特奥克勒斯接受被预言的死亡的榜样。那些被歌队称之为他的 ἔρως 和 ἵμερος 的，被他称为神灵和父亲的诅咒（686-697）。这并不是说，他说得不对而歌队说得正确，而是说，人形的神灵既在人之外（ Ζεὺς σταδαῖος ἧσται），也在[②]人之中。人们可以在塑像中感觉到他们，也可以在心中感觉到他们（592-594）。他们既属于物体，也属于灵魂。[③]

间谍

哦，这最后一个，在第七座门防，第七位

英豪，你的兄弟、亲胞——听听他的

咒语，他的祈愿，要让城市遭受何样的灾恼。

他祈愿脚踏城垛，宣告他已把

这片土地征服，紧接着一阵

---

① 我曾经试图以这样一种方式来公式化地表述这一点，让它包括那些已经在职位上的忒拜人和那些埃特奥克勒斯分配给他们职位的人；埃特奥克勒斯自己在这种配对合适的情况下没有区分这两种情况；参 472/473； Wilamowitz, Interpretationen, 76/77; Fraenkel, op. cit., 30-32; Erbse, op. cit., 1-9. τύχη 及其复合词出现了十三次，都是在 333 和 633 行之间，也就是说，它们多数出现在七对讲话之间的空隙中。是埃斯库罗斯惟一一个从未出现 ἀνάγκη 一词的剧本，虽然各种含义的 βία 极为频繁地出现（参 1033，1042）。思考一下 703 行那个独特的 χάρις。

② 这句话中的两个“在”指向“存在”（einai）。——译者注

③ 参：K. Reinhardt, Aischylos als Regisseur und Theologe (Bonn, 1949),123。歌队在第一合唱歌中提到心灵之后，心灵与 θυμός, λημα, νοῦς, ὀργή, φρήν，以及 ψυχή（加上它们的肯定性的复合词）在下述诗行之前都没有再次出现：448 行埃特奥克勒斯用 λῆμα 描写波利丰特斯(Polyphontes)，484 行歌队在描写希波墨冬之前不久用了 μαινομένα φρήν 这个句子，507 行埃特奥克勒斯用 θυμός 描写希波庇伍；但它们在安菲老以后经常出现（约二十四次），在 1034 行安提戈涅称呼她自己的灵魂时达到顶点（这在这个剧本中独一无二，ἀψυχία 和 ἄψυχος 这两个词出现了三次，192，259，383）；另见 Lloyd-Jones, op. cit. 109-110。也许与此相关的是 772 和 1016 行之间，在安提戈涅、伊斯墨涅和歌队的哀哭中没有 θεός 一词，虽然这个词在哀哭之前出现了 62 次，之后出现了四次。足以令人奇怪的是，一共出现了十三次的 δαίμων 在那个间隙中出现了五次（六次在 236 行之前）；我们只能在那里发现 δυσδαίμων, δαιμονάω, δαιμόνιος 这些词。在所有埃斯库罗斯的剧本中，阿瑞斯是惟一被叫做 δαίμων 的奥林匹斯神，《七雄攻忒拜》 106；参 W. Kranz, Stasimon, 48,279 n. 至 47 末。

胜利的呼啸，欢呼墙垣的塌倒，
他将与你交手，先杀，然后倒死在你的身旁——
倘若你能苟活，他将把你流放，同样的羞恼，用你曾对他的方式回报。
这便是他的呼叫，呼唤本族的众神，属于这个国邦，
证见他的祈祷——一位莽烈的战勇，波吕涅克斯已经来到。
他携举溜圆的战盾，新近的铸造，
双层的盾面，工艺精巧，
显示一个女人，举止谦和，
引着一位壮士，临战的装束，
全都用上好的黄金制做。
女士声称她乃狄克，铸写的字母
读做："我将要把这个人从流放之地带回，
他将占领这个古老的城邦和家园。"

这便是盾面的图景，由你自个决定，
选择谁来对付他的征讨。
你挑不出毛病，从我的禀报，
但此事由你决断，如何把国家的航船的掌导。

埃特奥克勒斯
哦，被神明疯搅，被他们憎恨；
哦，俄狄浦斯的家族，在泪水里浸泡！
苦哇！父亲的诅咒，如今已得应报！
不过，我可不能嚎啕，放声哭叫，
惟恐更深的苦难会因此来到。
波吕涅克斯，我说，你的名字起得真好，
我们马上即会知晓，它的结局，盾面上夸耀，
看看金铸的字眼，混迷的心智，是否能把你送回宫所。
假如宙斯的女儿，少女狄克，
现身在他的行动和智慧中，那么这［那些字所说的］就并非虚言——
然而，事实上，自从他爬出母亲黑暗的宫房，
从孩提长成青壮，胡髭生聚在
两面腮帮，正义从未，是的
从未正眼看待，把他当做关照对象。

我不认为眼下，他羞辱父亲的土壤，
女神会愿做他的盟帮，站立他的身旁，
除非他想为虚假的正义，与此君
合伙，他的心智思想无边的狂妄。
我坚信这些，决定亲自出马，会战此人，
与他斗打。此间可有比我更配称的战将？！
王者面对王者，兄弟对阵兄弟，
仇敌对战仇敌，我要与他拼杀！
快去，取来我的胫甲，防卫飞来的石头，长枪。

一开始的时候，埃特奥克勒斯命令歌队抛弃诸神的在场，而埃特奥克勒斯和处在人形神中的阿尔戈斯勇士们却使诸神得以再现，不过他们并非仅仅作为塑像而重现；但是他们的重现不再只是作为塑像。他们现在生动地表现为守卫者和进攻者（宙斯和堤丰），只要能行动和说话，他们就可以成为战争的主角。而这正是波吕涅克斯之盾的作用。①他的徽章是双重的：一个女人清醒地引领着一个武装的战士，“她把自己叫做狄克，盾上面的字写着：‘我将要把这个人从流放之地带回，他将占领这个古老的城邦和家园’”（644-648；参《赫拉克勒斯》Ⅰ. 60. 3-5）。我们第一次有了既说话又行动的神灵。埃特奥克勒斯曾经赋予斯芬克司以行动和语言，可斯芬克司自己需要有人举着他走向城邦；但现在这个场景本身如此完整，ἄνδρα τόονδε 同时指向了波吕涅克斯和其盾上的对应者。这个短语不像它在描述帕尔特诺派奥斯的盾时那样模棱两可（549），在那里，对这个短语的解释取决于解释者。而在这里，它指的是同一个人，不管这个意象与意象所指的对象是何意义。

提丢斯的盾上没有人，卡帕纽斯的盾上有一个人，但这人却不可能是卡帕纽斯，但是在埃特奥克路斯的盾上，埃特奥克路斯自己被表现了出来，尽管他与他的意象仍有所分别。在希波墨冬的盾上，一个神灵得到表现，他与他的携带者之间的关系有待补充；帕尔特诺派奥斯的盾的含义虽然明确无误，但帕尔特诺派奥斯本人并没有出现——属于忒拜的只是意象，而不是意象的携带者；但是现在，神灵与人同时进入了同一个意象，他们与城邦之间的关系也一清二楚。神灵在人们当中最终彰显为 ἐνέϱγεια，那是人形的正义女神的活动。当它让自己得到了表现的时候，

① 参：T. G. Rosenmeyer, *The Masks of Tragedy*(Austin, Texas, 1963)，37。

埃特奥克勒斯接受了它。他不需要去发现或阐明这个词中的潜在含义。他说，“如果宙斯的女儿，少女狄克，现身在他的行动和智慧中，那么这［那些字所说的］就并非虚言”（662/663）。他没有区别狄克的意象和狄克自己，他只是说，如果狄克支持波吕涅克斯，那她的名字便取错了（671/672）；但是那当然不与波吕涅克斯的宣言相左。狄克不再是本原不同的两个不同的神灵，而是双方都声称自己拥有的同一个神灵。城邦的双重起源只不过是正义与城邦的二元性，对这两者之间的重合，埃特奥克勒斯确认，波吕涅克斯否认，而安提戈涅质疑：“只有姐妹的悲歌陪送，一个人的哭嚎，谁会赞同，对这样的举措？” *πόλις ἄλλως ἄλλοτ᾽ ἐπαινεῖ τὰ δίκαια* (1070/1071)。[①]被安提戈涅称做 *ὑστάτη θεῶν* 的(1051)的，正是这种二元性。

每一面盾都对埃特奥克勒斯产生了影响，而埃特奥克勒斯的解释也影响着随后出现的盾，这七对讲话之中的活动就存在于这两种影响的交互进行中。埃特奥克勒斯的解释是如此的令人产生联想，以至于它把下述的一系列事物：第一面盾、对它的解释，以及忒拜的保卫者；第二面盾、对它的解释，以及忒拜的保卫者，等等，从分散状态变成了一个不间断的序列：第一面盾、对它的解释和忒拜的保卫者、第二面盾、对它的解释、忒拜的保卫者，等等。埃特奥克勒斯被他所听说的意象吸引着，进入到它们的精神之中，以至于他似乎能够通过对前面的意象的解释来唤起随后的意象。宙斯刚刚与堤丰对抗，他就让帕尔特诺派奥斯挑战宙斯。埃特奥克勒斯是柏拉图洞穴中的一个居民，洞穴中被锁链束缚的居民们通过预测投在墙上的影子的顺序来争夺奖品。意象与解释叠加在一起而形成的那种一致，构成了对埃特奥克勒斯选择的强制。他的侥幸发现其实却是他的命运。

① 一开始被等同于城邦的大地（16，74），逐步变得越来越远离城邦（参 522），直至完全成为埃特奥克勒斯和波吕涅克斯洒鲜血于其上并埋葬于其中的土地（939，950，1002，参 585-588），她只是到了最后才重新被等同于城邦（1007，1008，1015）。安提戈涅在她与信使的对话中，虽然常常提到埋葬，却从未提到过大地或尘土；参 Lloyd-Jones, op. cit. on 1039, 97-99。

附录二

古典学家豪斯曼

伯纳德特

[Stelios Vasilakis 按]决定创办网站 greekworks.com 时，我们为创站号找的第一位作者就是伯纳德特。经过长时间的磋商，我们才确定他的撰写论题及相关细节。他为我们撰写的就是下面这篇关于古典学者豪斯曼(A. E. Housman)的短文，很遗憾，这篇短文似乎成了他的绝笔(2001 年 12 月 15 日发表于 www.greekworks.com)。我们认同他的这个题目是由于当时人们在大谈斯多帕德(Tom Stoppard)的《爱的发明》(*Invention of Love*)。不过，伯纳德特并不愿意人们把他对豪斯曼的理解与斯多帕德的描写扯在一起，他认为，斯多帕德对豪斯曼的描写肤浅，而且有误解。伯纳德特这篇文章草成之后，我们谈过要在一起讨论其中的某些论点，但一直没有机会。文章依然保持着八月初[伯纳德特於同年 11 月去世]刚交给我时的那个样子。虽然很短，却极其出色地阐明了豪斯曼作为诗人和古典学者的形象。

豪斯曼 (1859-1936) 毫无疑问是自本特利(Richard Bentley 1662-1742)[①]之后英国最伟大的拉丁语学者，豪斯曼本人也愿意人们把他视为本特利的后继者，喜欢学界把他与本特利、斯卡利杰（Scaliger）(1540-1609)并列为文本校勘的三位大师。不过，豪斯曼没有把自己置于比拉曼（Lachmann 1793-1851）、麦德威（Madvig1804-1886）或维拉莫维兹（Wilamowitz 1848-1931）更高的地位；有人称他为在世的最伟大的古典学者，但他的回应是：“我不是；即便我是，我也不会知道”。

对于自己及他人的这种公正评价，看似一种浅薄的机智，总是流露出尖酸刻薄的恶意，使豪斯曼蒙受非议。他可以表现得慷慨，但只是通过他的德行和对真理的热爱，而不是通过某种灵魂的伟大性。他对真理

① 本特利（1662-1742），英国古典学术研究史上的重要学者和校勘家，曾任剑桥大学三一学院院长和钦定神学讲座教授，编校过西塞罗著作《图斯库路姆论辩集》和贺拉斯的诗集。

的热爱也许是他与其他多数杰出校勘家们最大的不同，他们的技巧是在对文本问题本身的专攻中获得的。也许惟有坡森（Richard Porson 1759-1808）与豪斯曼同具这种对真理的热爱；但是坡森有一种豪斯曼所没有的谦逊，他属于一个文本校勘充当诠释之使女的时代，古典学术尚未获得对自身的完全的理解。

文本校勘牵涉到一个不可解决的两难困境。它的关注点必然在于讹误，其中大部分只限于一些词乃至几个字母。无任它达到何种解决，都是旨在弄清楚讹误之处的直接的上下文，而不是要处理作者事实上究竟选择了两种或更多种可能的解读之中的哪一种解读。后者问题更大，这是由于作者有文本构思的全局在胸，而校勘者则受其技艺规则的限制，禁止考虑文本的整体。举例来说，假如有个希腊剧本缺了一个在所有其他现存剧本中都出现的词，这个词作为异体字出现在这个剧本之中，并且在某种意义上讲得通，那么校勘者就会越出他的权限，或是为了使剧本规则化而插入这个词，或者基于剧本的构思与意图否认这个词的合法性。豪斯曼像所有好的校勘者那样，在一定程度上意识到这个两难，但不至于承认这种校订必须被理解为一种探究，而非被理解为一个确定性的工具。豪斯曼相信，那种确定性可以通过对作者文风的透彻了解而获得，因为他认为，诗歌主要是一个措辞问题，而非构思问题。这个关于诗歌的狭隘观点是否与他自己的诗有关，这很难说；但显而易见，洋溢在他的诗歌之中的情绪化，透露出他所如此精通的古典诗歌其实对他的影响极其轻微。

豪斯曼一开始是希腊诗歌（主要是索福克勒斯和欧律庇得斯）和拉丁哀歌（主要是普洛佩提乌斯 Propertius）的文本校勘家；但他的名声则建立在下列三个主要版本的基础之上：尤维纳利斯（Juvenal 1905, 1931 第二版）、卢坎（Lucan 1926）和马尼流斯（Manilius 1903-1930 五卷本）。这个转变似乎是放弃他所热爱的领域，接受他所专长的、同辈人无人可比的领域。豪斯曼在他的拉坎版的标题下面提了这样一句话："供校订者使用"（editorum in usum），以此暗示，他的版本是对这个文本的尝试性重构，是设计出来用于指导其他校订者的校订工作的。谦逊和优越感就是这样混合在一起的，他可以期望去指责那些没有吸取教训的人，也偶尔会承认他自己曾经犯错。现代的校订者不幸没有遵循他与威伦墨维兹所共有的、在早几个世纪的古典学问中曾经是惯例的一个做法。

例如，法纳比（Farnaby）校勘的卢坎（1618）带有大量注解，告诉读者有关卢坎描述的历史事件的背景，并解释卢坎诗文的难点。豪斯曼

抛弃了历史性的内容，读者就不得不到别的地方去了解诸如凯撒的《内战记》（*Civil War*）中哪些段落被卢坎改写成了诗歌；但豪斯曼也确实为读者补充了对各个段落的深刻的文法理解，并简短地把古人斯各利亚（Scholia）推荐给卢坎。当代的文本校勘不会像这样来解释卢坎的诗："含雨的月亮女神辛西娅（Cynthia）以她的丰盈的新月已经第三次灌注了水"；"如法纳比所认识到的，她下了三夜的雨"。豪斯曼的注释引致了一种绝妙的解读，它们显示了他对于复杂结构的含义的理解是何等深刻。我们可以大胆地说，手头有了豪斯曼、法纳比和斯格利亚的版本，阅读卢坎就不会太难；但是对于其他没有注释的文本就很难这样说。

豪斯曼从未作过现代意义上的评注；人们怀疑，他可能看不起这种文本校订和文学批评的结合。这样一种结合在威伦墨维兹校订欧律庇得斯的《赫拉克勒斯》（Heracles 1889）之前是没有的，它在十九世纪中期德国引发了一场争议，旨在为威伦墨维兹所肇始并倡导的这种可能性开辟空间。豪斯曼坚守一种在本特利（Bentley）、波森（Porson）和赫曼（Hermann）那里发现的注释，但有这一点不同。拉赫曼（Lachmann）革新了手稿评估的方式。人们现在就拥有了一种途径，可以尽最大可能地判定对某份手稿的某种不同解读是真正的选择、是抄写错误、还是后来的有学问的人所作的修正。

对于古典学者以及豪斯曼来说，拉赫曼对卢克来修的校订就是如此；但他对新约的校订则不是这样，其中手稿的数字和变体字让这种方法尽显其能。拉赫曼的方法是机械的，假如传统显示了手稿的不同谱系之间的混杂，这种方法就失效了。豪斯曼把自己理解为德国学术在英国的真正代表，这个英国在他出生之前早就丧失了本特利—坡森血脉的最后代表；但是他同时也惊恐地拒绝他所认为的他的同时代人当中的那种累赘，他认为那种累赘是学术标准绝对衰退的标志。

学术的好处何在？豪斯曼在伦敦大学拉丁古典学席位的就职演说中回答了这个问题："没有太多好处。"但他认为学术可以作为知识本身来追求，无需放在事物的更大框架之中为其辩护。豪斯曼认为麦考利（Macaulay）的论文《论荷马的翻译》在校勘方面胜过了以往的任何一位学者；但尽管人们多么愿意赞美麦考利的论文，麦卡利本人与莱辛的"Laocon"(拉奥孔)相比只是幼稚的孩子，她的文章显示了比麦考利远为深刻的对于荷马的理解。豪斯曼身上有一种狭隘性，这种狭隘性不仅反映了对于他自己的局限性的正确估价，而且隐含着对于任何超乎他自己的专长的伟大的东西的某种故意的拒绝。校勘家威尔森（Edmund

Wilson）在很早以前就已经指出，豪斯曼在把卢克莱修就伊壁鸠鲁所说的话——一束耀眼的阳光（lucida tela die）——用于本特利对曼尼流斯（Manilius）的校订时是何其荒唐。豪斯曼的一切谨慎的精确性都伴随着一种精神上的怜悯，这种怜悯至少有时候失去控制，并表现出对他所不理解的东西的一种轻视。

[Michael Davis 附记] 伯纳德特于今年（2001年）十一月十四日去世，享年七十一岁。他具有独特的对细节的关注和深思能力，善于以小见大，他所撰写的有关荷马、赫西俄德、品达、希罗多德、埃斯库罗斯、索福克勒斯、欧律庇得斯、赫拉克利特、巴门尼德、亚里斯多德、西塞罗、贺拉斯（Horace）、阿普列乌斯（Apuleius）的作品以及柏拉图的二十篇对话的著述，具有无与伦比的广度和深度。这篇短文是他逝世前写的最后一篇文章。伯纳德特从品达、贺拉斯和别的大家那里学到了以偶然阐明永恒的技艺。他对豪斯曼的批评提示我们，该如何认识最深刻的思想家。"这位英国产生的、自本特利（Richard Bentley）之后最伟大的拉丁语学者是《什罗普郡的少年》（*A Shropshire Lad*）的作者，也常常被看做一个高档次的诗人。"

不过，尽管在某种程度上的确崇敬豪斯曼，伯纳德特还是怀疑其诗作是否有些过于情绪化，其学术虽然出色而严谨，毕竟过于狭隘，且缺乏灵魂的伟大。如果说，豪斯曼学术的缺点在于没有为某种伟大的东西效劳，那么可以说，他的诗歌的缺点在于，论证不够谨慎和理性，立论过快、过高。豪斯曼是个有趣的例子，在他身上，哲学的两个要素，即全面和准确同时并存，但相互冲突。

在伯纳德特那里，这两者从不分开。豪斯曼可能确实是那一代人中最出色的古典学者，但他总太忙，没有真正读书——即把他所读的书看做其所描述的那个过时了的世界，这种明显的优越感使得豪斯曼容易轻视或怜悯。伯纳德特灵魂的伟大之处在于总是对事物感到惊奇，这是一种决不想当然的习惯。这一点与绝妙的顽皮结合在一起，使得他的思想偶尔看起来似乎古怪，但只要以正确的耐心和幽默、谦逊和大胆去阅读伯纳德特的思想，我们就会被引到事物的真正核心。伯纳德特从未称自己为哲人——他常常笑有些人把世上最重要的东西挪用为个人荣誉的标志。

不过，如果要准确一些的话，我们的确得称他为哲人，并因此崇敬他。

附录三

伯纳德特与施特劳斯

本恩斯（*Laurence Berns*）

伯纳德特在此时去世实在不幸，他的写作正处于登峰造极之时，本可以用他的思想更多地丰富、充实我们，并安享融糅自己一生之思想成果的时光。很遗憾，我没有资格谈论他最近的著作，以下的文字主要是缅怀旧事。不过，在我坐下来写这篇文字之前，确实刚刚重读过他那篇非凡的论文《施特劳斯论柏拉图》（*Strauss on Plato*）。

从许多方面都可以说，伯纳德特是我们这些施特劳斯身边的学生中最杰出的一位，这不仅因为他学识广博，富有深度，对希腊文字的知识堪称神奇，也由于他天性的倨傲使得我们这些初学者怔住了。我常常想到《阿伽门农》开篇描写的情景：伯纳德特就像那个站在缪斯庙门前的看门狗，确保只有配进去的人才让进入。这也许与施特劳斯有一次说他像个“老犬儒”有点关系。但伯纳德特显然居于庙里，而不是站在庙外。

我最早的一点记忆是在施特劳斯讲马基雅维利（Machiavelli）的*Discorsi* 的课上，当时，施特劳斯讲课的节奏相当快，我们都默不作声尽力赶作笔记。突然，从后排传来一阵大笑声。我们个个往后看，伯纳德特显得很尴尬。我尽力回想前面的三个句子，这才意识到施特劳斯适才确实说了很有趣的东西，但只有伯纳德特明白了。

在那些日子里，伯纳德特常与艺术史家费尔（Philip Fehl）在一起。他们平静地同行，像两个阿拉伯或贝多因人的酋长，高贵地对彼此之间的笑话微笑。伯纳德特穿着整洁保守，但如果你费神看看他的裤脚，就会看到破烂处。几年之后，我们在罗马相遇并小聚，我品评他的穿着变得像个样子了，他笑着告诉我，他去看望土耳其的亲戚时，亲戚们死活要送他一套相当华贵的定制服。由此他说到毕业后的一件事情，当时，他申请耶鲁大学古典学系的一个教职，面试后回到纽约时，他父亲在火车站接他。看到他的破衣服和烂外套，他父亲发了一通火：“你这个白痴，穿成这样去耶鲁？”有趣的是，他父亲的裤子同样破烂，外套比伯纳德

特的还旧。

在罗马那次，我们是在美利坚学院(American Academy)不期而遇的。我们一起散步了三五个钟头。他也许刚刚完成或正在写那本论希罗多德的书，兴致勃勃地谈自己的书，我听的兴致当然也很高。他每说一些内容后都问："是吗？"我都回答："不"，在两三个"不"之后，才给他一个"是"的回答。可惜，我已经不记得当时谈话的内容了（虽然后来我极有趣味地读了他的这本著作，并且受益非浅）。但我形成了一个直到现在仍然清晰的观念：伯纳德特从一个山顶越到另一个山顶，似乎忘了那些只有凡人才必须跋涉的小径和道路，但如果你坚持，他就会显示出对从一个山顶到另一个山顶的每一条道路和偏僻小路都有准确的知识。

在《施特劳斯论柏拉图》一文中，伯纳德特写道：

> 施特劳斯讨论任何东西几乎都是以经验的方式，他回避"理论"，这是他为自己找出来的最仰赖的东西。他对柏拉图的解读与他自己的思考并没有什么不同，这并非是说，他的观点是柏拉图的观点，或者柏拉图的观点是他的观点，毋宁说，在柏拉图式的辩证法要素中，施特劳斯看到并实践着自己的道路。

因此，真正的施特劳斯门人其实并非施特劳斯分子。我愿描述一下让我明白这第一句话的正确性的经历。

当年我刚开始上施特劳斯的课时很入迷，常常课后走到老师跟前提个问题或者验证论点。我竭力让自己的措辞恰当地技术性和"客观"。施特劳斯常常微笑着说"是的"，接着重新表述问题或论点。我经常感到惊讶，老师的重新表述更直接、有力、清晰。大约一个月后，我开始明白，施特劳斯一向对通过揭示、描述和澄清问题和论点来获得生命的经验感兴趣。有时，施特劳斯用这样的宣称来回避"理论"："我是个简单的人"——我觉得，施特劳斯对自己的这个评价相对真实地标志着施特劳斯与伯纳德特的最大不同。正如伯纳德特所指出的，这一切显然与施特劳斯下面这句话有关："问题内在于事物的表面，只有事物的表面才是事物的核心"（《思索马基雅维里》，页 13）。萨克斯（Robert Sacks）在他的《约伯记》的义疏（及译文）中，提供过对施特劳斯这个句子的推论：他讲述了"美好的表面如何能够模糊一个更黑暗的核心，以及我们对事物更深的意图的看法如何常常模糊我们对其简单表面的看法"。

我继续读伯纳德特讲施特劳斯的这篇文章，文章接下来阐述施特劳

斯的那个句子和萨克斯的推论。伯纳德特说：

> 对我们来说，出发点常常是我们的兴趣，这种善虽然是出于构想，但却是所有严肃探讨的动力。对于生活来说是真实的东西，对于哲学来说也是真实的，在科学领域中，惟有哲学除了生活本身之外没有别的从中出发的原则。

伯纳德特接着说，当我们开始哲学化的时候，我们的兴趣引导我们系统阐述我们不正确地意外遭遇的问题。不过，那种不正确地表述的表面问题反映了它所模糊的真正问题，就是那个处于事物核心的真正问题。（在他对“反映”这个词的模糊使用中，很难想像伯纳德特没有在同时思考表象的基本含义——“外观”）：

> 一个苏格拉底式的讨论总是走向真正问题及其答案的暴露，这种暴露同时也决定了在原初问题中的移位（displacement）的程度，没有这种暴露我们就永远无法开始。

人们越理解自身中移位的源泉和程度，就越接近真正的问题。他表达这一切的方式清楚地说明，在我们探求存在的本质时，不能够漠视善的问题和灵魂的问题。

偶尔我们会谈到那位芝加哥大学古典学系学问高超的古典学者、天生的语言学家和文献学家英纳森（Benedict Einarson），伯纳德特回访芝加哥时要去看他。英纳森视伯纳德特为世界上仅剩的几个能够从事严肃的哲学工作的人之一。每次他们会面的时候，英纳森总谈起大量急待校订的希腊文本。他似乎无法理解像伯纳德特这样有天赋的人如何能够花这么多时间在哲学和文学上。我旁听和修习过英纳森的许多翻译课：《斐勒布》、《远征记》（*Anabasis*）、《范畴篇》（*Categories*）以及其他一些篇章。有一次上课遇到houmai这个词，我评论说，虽然我们显然必须把它翻译成“我想”或“我相信”，但在这里，这个说话者同时也是在思量或者暗示这个词的另一个含义——“我引导”。英纳森笑了，每当有些东西引发了他的哲学奇思时，他都会这样笑，他说，“噢，噢，噢，你要小心。我曾有过一个学生叫做伯纳德特，他常常会作这类评论”。我相信英纳森并不知道我们俩之间的交情。

我的最后一个故事来自伯纳德特在安纳波利斯的圣约翰学院作的最

后一次关于柏拉图的讲演。讲演之后提问的时间很长、很生动。伯纳德特以这句话来结束：

> 我愿留给你们的最后一点是这样一个想法:《理想国》中的所有对话者都相信理念——苏格拉底除外。

几天以后，我跟一个非常好的学生谈话，她很兴奋地告诉我，她和许多朋友如何“通宵达旦地讨论这句话以及含意”。一个了不起的人离开了这个世界，不过，他并没有完全离开——他的问题将长久地激起美好的思考。

译名对照表

Acheron　冥河之神
Achilles　阿喀琉斯
Agamemnon　阿伽门农
Agathias　阿加提阿斯
Amphion　安菲昂
Andromache　安德洛玛刻
Antigone　安提戈涅
Aphrodite　阿弗洛狄忒
Apollo　阿波罗
Aresteia　阿瑞斯蒂亚
Ares　阿瑞斯
Arginusae　阿吉诺思
Argives　阿尔戈斯
Aristophanes　阿里斯托芬
Artemis　阿尔忒弥斯
Attica　阿提卡
Bacchios　巴克科斯
Cadmeans　卡德墨亚
Cadmus　卡德摩斯
Cain　该隐
Capaneus　卡帕纽斯
Choephoroi　《奠酒人》
Creon　克瑞昂
Croesus　克罗伊斯
Danae　达娜埃
Demeter　德墨特尔
Diomedes　狄俄墨得斯
Dionysodorus　狄奥尼索多洛
Dionysus　狄奥尼索斯
Dircaean　狄尔克的
Electra　《厄勒克特拉》
Electra　厄勒克特拉
Eleusis　伊洛西斯
Eros　爱若斯
Eteocles　埃特奥克勒斯
Eteoclus　埃特奥克路斯
Eumenides　欧墨尼得斯
Euripides　欧里庇得斯
Eurydices　欧律狄克
Euthydemus　欧绪德谟
Euthyphro　《游叙弗伦》
Furies　复仇三女神
Haemon　海蒙
Harmonia　哈耳摩尼亚
Hecate　赫卡忒
Hector　赫克托耳
Hephaestus　赫菲斯托斯
Heracles　赫拉克勒斯
Hera　赫拉
Herodotus　希罗多德
Hesiod　赫西奥德
Iakchos　伊阿科斯
Ismene　伊斯墨涅
Jocasta　伊奥卡斯特
Labdacus　拉布达科斯[①]
Laius　拉伊奥斯

① 即 Labdacids?（拉布达科斯）拉伊奥斯的父亲，俄狄浦斯的祖父。

Loeb　娄伯丛书
Megareus　墨伽柔斯
Melanippus　美拉尼普斯
Menelaus　梅内莱厄斯
Nike　尼克
Niobe 尼奥柏
Odyssey　奥德赛
Oedipus at Colonus
《俄狄浦斯在科罗诺斯》
Oedipus　俄狄浦斯
Orestese　俄瑞斯忒斯
Orpheus　奥菲士
Pandora　潘多拉
Parthenopaeus 帕尔特诺派奥斯
Phersephassa　佩尔塞福涅
Philebus　《斐勒布》
Philoctetes　菲罗克忒忒斯
Pindar　品达
Pisthetairos　庇斯特泰罗
Plouton　普路托
Polynices　波吕涅克斯
Posidon　波塞冬
Prometheus　普鲁米修斯
Solon　梭伦
Sophocles　索福克勒斯
Sphinx　斯芬克司
Tellus　特勒斯
Tethys　蒂锡斯
Thebes　忒拜
Theseus　忒修斯
Thrasymachus　忒拉叙马霍斯
Tiresias　特瑞西阿斯
Typhon　堤丰
Zeus　宙斯